

Francisco J. Flores Arroyuelo

Fiestas de ayer y de hoy en España



Antropología
Alianza Editorial

AN LEABHARLANN / LIBRARY
GALWAY-MAYO INSTITUTE OF TECHNOLOGY

This book is the property of GMIT Libraries and is borrowed on your name. It is due to be returned or renewed (if not requested by another patron) by the latest date shown below. Damage or loss of items will be charged to the borrower.

Books may be renewed at the Circulation Desk, by phone or online at <http://gmitlib.gmit.ie>, select My Library Account.

The fine for an overdue book is 20 € per day plus postage.

Shelf No:

394.0946

Barcode:

13274

Due Date

Due Date

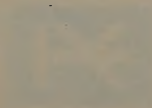
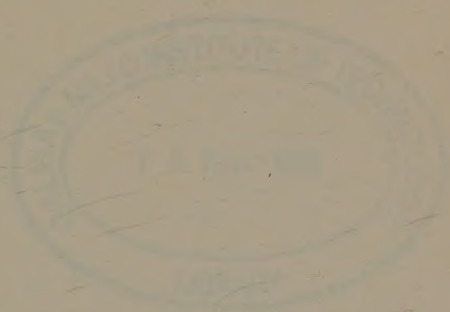
Due Date

4 FEB 2008



Fiestas de ayer y de hoy en España

Fiestas de ayer
y de hoy en España

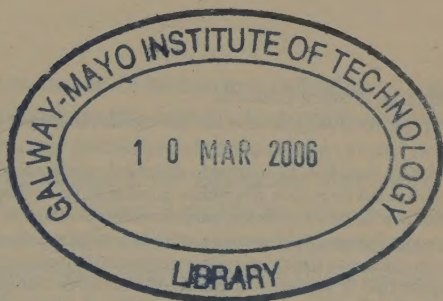


Bibliothèque de l'École
Nationale d'Anthropologie
Alma Mater

Ciencias sociales

Francisco J. Flores Arroyuelo

Fiestas de ayer y de hoy en España



El libro de bolsillo
Antropología
Alianza Editorial

Acc. No:	132744
Class:	394.0946
Price:	€ 6.65

*SP

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Fotografía: F. J. Flores, *Fiesta de «los danzantes» de Anguiano* (La Rioja)

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Francisco J. Flores Arroyuelo, 2001

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

ISBN: 84-206-7213-0

Depósito legal: M. 48.977-2001

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Printed in Spain

Introducción

Qué es la fiesta

La fiesta es uno de los hechos más definidores y enigmáticos de toda sociedad; un rito extraño, susceptible de numerosos interrogantes, que periódicamente se celebra y que, por lo general, se presenta desligado del significado justificador e iniciático que tuvo en su origen. Repetido año tras año, este rito ha ido codificándose en unas fórmulas quintaesenciadas que reflejan o, al menos, dejan entrever muchas de las fuerzas y tensiones que conforman la identidad de un pueblo. La fiesta constituye un período de la vida comunitaria en el que se quiebra la rutina que, día a día, jalona la línea mágica del tiempo. Frente al ritual cotidiano, repetitivo, acomodaticio y uniforme, en fechas concretas se produce este rito festivo, siempre con su principio, ascensión, declive y final, sólo accesible para las personas que, generación tras generación, han sido iniciadas en sus símbolos y misterios. Partícipes de un secreto bien guardado, dichas personas se convierten en actores con papeles muy variados. En cambio, el extraño que sólo se aproxima a estas ceremonias por curiosidad, está condenado a vivirlas desde fuera, a ser figurante y a conformarse con el papel de espectador.

Las celebraciones festivas encierran la clave que permite a los que en ellas participan adquirir los conocimientos crípti-

cos y simbólicos que integran el subconsciente colectivo y expresar, sin que a veces tengan conciencia de ello, todo lo que, escondido en lo más recóndito de su alma, los ata a un determinado lugar, a un preciso paisaje y a un espacio concreto del mundo, porque de él vienen y con él, quizá, se confundirán al final de su vida.

En gran parte de las definiciones que numerosos estudiosos de la fiesta nos han legado, los elementos esenciales, el tiempo y el espacio, juegan un papel determinante y aparecen junto a otros de evidente menor rango, pero sumamente importantes, como los económicos, sociales, políticos, religiosos, etcétera. Los que participan activamente en la fiesta no sólo pueden recobrar periódicamente, en medio de los avatares de la vida cotidiana, un tiempo pasado e inmutable, sino que tienen la seguridad de reencontrarse, en un futuro enigmático e incierto, con nuevos anclajes reconfortadores. Las personas tienen así la posibilidad de reconocerse en su estado puro y virginal. Todas las manifestaciones de la fiesta, que para el simple espectador pueden presentarse como un conjunto estructurado de acciones incomprensibles, cuando no completamente absurdas, adquieren para ellas un sentido profundo y una coherencia.

Roger Callois ha hablado de la fiesta como «Representación del Mundo», ya que en ella recobramos el vigor creador de nuestra primera edad. Por su parte, G. Dumezil confirma que se trata de una interrupción milagrosa en el fluir temporal para que los hombres recuperen las fuerzas poderosas y siempre nuevas de su estado primigenio.

La asimilación del paso del tiempo por el hombre de épocas pasadas, cuando no existían aparatos para medirlo ni cálculos astronómicos científicos por los que guiarse, ha preocupado a numerosos antropólogos. Por un lado, la naturaleza ofrecía fenómenos que se repetían sin cesar; por otro, el ciclo vital humano confirmaba su agotamiento y extinción de forma irreversible. También, en todas las épocas, la religión ha

reconocido que el proceso temporal es un balanceo entre dos polos opuestos, el nacer y el morir, lo que permite una constante renovación de la vida.

La fiesta, con la que el hombre establecía una diferenciación entre una época para el trabajo y otra para el esparcimiento, se convertía en un importante factor para la ordenación del tiempo y de las edades de la vida. «El intervalo que existe entre dos fiestas sucesivas del mismo tipo es, habitualmente, un *período* que tiene nombre, por ejemplo, *semana* o *año*. Sin las fiestas, estos elementos no existirían. Y desaparecería el orden dentro de la vida social», nos dice Leach, siguiendo a Durkheim. Así llegamos a saber cómo las fiestas, igual que el nacimiento o la muerte en la concepción religiosa, permiten que la vida pueda continuar. De ahí que no deba extrañarnos que los antiguos reyes y sátrapas orientales, entre sus explícitos poderes y derechos principales, tuviesen el de medir el tiempo y establecer las fiestas, y que, al igual que ellos, instituciones posteriores como la Iglesia y el Estado moderno hayan centrado su atención en poder seguir estableciendo el calendario para señalar en él los períodos de esparcimiento. El tiempo pasa así a ser comprendido como algo que no es homogéneo desde el punto de vista cultural, pues si bien siempre se ha de comenzar trabajando, al final de una determinada etapa se debe descansar. Si recordamos las primeras palabras del Génesis, vemos que incluso la divinidad, partiendo de la nada, «al principio creó el cielo y la tierra», para, después de haber terminado toda la obra de la creación, «en ese día séptimo descansó de toda la labor realizada y bendijo Dios el séptimo y lo declaró santo» (2-1-5).

Pero las fiestas no tienen como cualidad principal contraponerse a los días de trabajo. Un día de fiesta no puede ser definido sólo por lo que no es, como sucede al afirmar que es un día en el que no se trabaja. Ese día supone algo más que un mero descanso temporal, pues implica también que el hombre se siente transportado a una esfera bien distinta de la me-

ramente inmediata y habitual. La fiesta alcanza su significación en ella misma, en su existencia, y es ahí donde debemos incidir si queremos precisar su verdadero significado.

Siguiendo esta línea de pensamiento, no ha faltado quien ha equiparado la fiesta al juego, actividad inmanente que nunca intenta legitimarse con una supuesta utilidad, sino que exige como condición insustituible «pasar» el rato. Josep Piepper se preguntaba: «¿No será quizá consecuente explicar la misma fiesta ante todo como juego?». Ya Platón, lo sabemos bien, en el diálogo *Fedro*, unió ambos términos al hablarnos de ella como de una diversión (2-6b-c). Con todo, y a pesar de que es difícil imaginar una fiesta sin el ingrediente de lo lúdico, o por lo menos de lo aparentemente arbitrario unido al azar, «no está respondida la pregunta decisiva de si su carácter de juego es lo que da plenitud de sentido, en sí misma, a una actividad. El quehacer humano no encuentra primariamente su sentido en su contenido, en su objeto, o en el cómo, sino en el qué. Sin embargo, el juego parece ser, ante todo, un *modus* de actividad, una determinada especie y modo, una determinación en todo caso formal», continúa diciendo este autor. Lo que no impide que muchas fiestas sean juegos solamente o pervivan como tales, aunque anteriormente fuesen algo muy diferente.

Si nos atenemos a lo que encontramos en algunas fiestas, como la Quema de Judas, las hogueras de la noche de San Juan, las enramadas, correr los toros, los peleles colgados y otras muy conocidas, pronto encontramos que, aunque se revistan de un carácter religioso, no son más que ceremonias mágicas que nos han llegado con pequeñas modificaciones, que se han ido sedimentando durante siglos, y que se corresponden con rituales de fecundidad, de iniciación, de expulsión de los malos espíritus o del hambre, con ritos de paso, etcétera. Las fiestas, *la fiesta*, vendrían a ser ritos más o menos «diferentes», que hemos de tener en cuenta a la hora de intentar comprender la manera en que una sociedad se desenvuelve y

evoluciona o trata de comprenderse y, al final, admitirse tal como es.

Durante mucho tiempo dominaron en este campo las ideas que W. Mannhardt expuso en su principal obra, *Wald und Feldkulte*, de gran importancia en la historia de los cultos de vegetación y de agricultura, tanto por el acopio de datos y documentos folclóricos y etnográficos que reunió como por la hipótesis que defiende de la existencia de demonios o de un «espíritu de la vegetación» que los posibilitan. Sus ideas, que hasta ese momento habían sido consideradas como una simple compilación de fichas, se popularizaron y alcanzaron cierto reconocimiento gracias a la obra de James Frazer, que las secundó. Por ello, el problema de lo sagrado en la vegetación y en los ritos agrarios pasó a ocupar un lugar preeminente en las discusiones de los pensadores sociales de la segunda parte del siglo XIX y de los primeros años del XX.

Este genio vegetal estaría encarnado en un árbol que se transformaría en una personificación de las estaciones climáticas. Liungman propuso que más que hablar de un «espíritu de la vegetación», deberíamos hacerlo de «una fuerza sagrada de la vegetación» o de una especie de hierofanía vegetal. Los sacrificios a las divinidades agrarias estarían relacionados con la idea de regeneración de una fuerza superior o sagrada. Según este autor sueco, el sacrificio en honor de estas divinidades tendría su origen, posiblemente, más que en los países septentrionales, con mayor número de árboles y bosques, en los meridionales, de donde habría llegado su influencia en la época de las grandes migraciones. Los sacrificios humanos o de animales, presentes en la fiesta y hechos en beneficio de la cosecha, tendrían su origen concreto en Egipto, en los rituales preosíricos de épocas prehistóricas, cuando se envolvía a un hombre en un haz de papiro y se le decapitaba para, a continuación, arrojar su cuerpo al agua del Nilo, o bien a un estanque, mientras el órgano generador se enterraba en la tierra, con lo que se unían los dos elementos de la vida, el agua y

la tierra, al tiempo que se celebraba en su entorno un combate ritual entre dos grupos de guerreros. La idea de los sacrificios rituales, como los del arado de la tierra y la siembra ritual, se llevaba a cabo en noviembre, y la germinación de la semiente entregada a la tierra mostraba la resurrección de Osiris. De Egipto, siempre según este autor, estas fiestas se trasladaron a Mesopotamia, Grecia, Anatolia, etcétera, de donde se difundieron al resto del continente europeo para cristalizar en una infinidad de mitos y ritos. Las ideas de Liungman fueron continuadas por algunos antropólogos racionalistas cuyas tesis difícilmente pueden sostenerse en nuestros días, si tenemos en cuenta las expuestas, desde concepciones muy diferentes acerca del valor del sacrificio en las diferentes civilizaciones, por autores como Loisy, Vidal-Naquet, Hubert y Mauss, Moret y Jerkes, entre otros.

Las fiestas no deben ser consideradas rituales mágicos, aunque en muchos momentos puedan llegar a presentar características comunes con éstos. La creencia, en ellas, no mana de una experiencia individual, sino de la participación voluntaria en una celebración colectiva que tiene lugar en una fecha concreta del ciclo anual, estrechamente relacionada con lo que en esos momentos sucede en la naturaleza. Por el contrario, en los rituales mágicos, el mago y el público participantes atienden más a los efectos que la magia produce que a sus causas, ya que el mago está persuadido de poseer unas facultades especiales. Tampoco pueden ser asimiladas a las prácticas religiosas en las que se suplica a la divinidad que conceda un favor especial debido a la incapacidad de la naturaleza de hacerlo con sus propios recursos. La fiesta es una certeza más que una creencia.

Quizás, para comprender sus orígenes, debamos remontarnos al momento en que el hombre se situó frente al mundo con intención de comprenderlo. En ese momento extraordinario, debió dejar de verlo y sentirlo como algo ajeno a él. La comunicación espiritual que entonces se produjo entre am-

bos, común a todas las culturas, condujo al hombre a la elaboración de imágenes con las que se intentaba dar una explicación, tanto en un plano espiritual como humano, de un cosmos en el que había discurrido, discurría y discurriría su vida.

Desde que brotó esa mirada inteligente hubo una respuesta mágica, una respuesta científica, una respuesta religiosa, una respuesta artística... y una respuesta festiva. El mago se adentró en los terrenos del misterio y de lo inexplicable. El artista se orientó hacia la belleza de las formas. Los creyentes establecieron un vínculo con una divinidad generosa a la que debían su existencia. La fiesta, en fin, vino a constituir la manera de evidenciar la pervivencia y continuidad del hombre en la tierra.

En un estadio primero, en lo que llamamos protohistoria, sólo podía existir una religión de la naturaleza en la que lo espiritual se entendía como fuerza vital. El cosmos, el universo, el mundo eran asumidos desde actitudes anímicas propias de la sensibilidad humana, pero siempre unidas por un ritual.

Después todo se hizo más intrincado y la religión pasó a ser entendida como un conjunto de ideas, sentimientos, ceremonias, celebraciones y rituales, simples y complejos, por el que el hombre llegaba a manifestar *una fe* en una fuerza trascendente, extraña a él pero que le proporcionaba amparo, auxilio e incluso una salvación o «continuidad» más allá de la muerte, con la que concluía el misterio de su existencia. La ciencia y la magia fueron deslindadas de ese cuerpo común por apreciaciones sutiles. En cambio, las fiestas pasaron a ser consideradas como actos extraños, indefinidos, ambiguos y faltos de esqueleto, aunque, dentro de esa inocuidad, necesarios como fuente de diversión y esparcimiento.

Hoy, sin embargo, resulta obligatorio preguntarse por los auténticos motivos que llevan a las personas integradas en una sociedad a la necesidad de celebrar fiestas cada año.

Debemos partir de que el hombre no fragmenta el tiempo

ni el espacio en un bloque festivo y en otro propio de la cotidianidad. En realidad, se limita a que, desde el presente en que está situado, se haga realidad la perennidad de la existencia y a que la vida continúe fluyendo. Las fiestas no destruyen la coherencia de la vida cotidiana, sino que la sueldan, la unen, la traban. Son un factor más de un mundo que se muestra muy diversificado, con sus estaciones, sus días de lluvia, su luminosidad, templanza, frío y calor. La fiesta es una respuesta más del hombre a las preguntas que él mismo se plantea al discurrir sobre lo que se abre ante él, la realidad del mundo y de la vida, que respira energía, y a la que tiene acceso a través de los sentidos, pero también de la imaginación. Todas las culturas primitivas han sido sensibles y conscientes de lo que decimos, aunque hayan sido muy pocas las que han estado capacitadas para expresarlo de una manera conceptual, tal como hizo la griega. Algunos textos de los filósofos presocráticos plantean problemas sobre si la realidad percibida es cambiante o si los sentidos nos engañan.

El hombre tuvo desde muy pronto conciencia de los cambios, significativos o insignificantes, que se producían en la existencia, aunque no sabía a qué atribuirlos. Los sentidos facilitaban la percepción de transformaciones, mientras que la razón mostraba la unidad de todo. La realidad, para continuar siéndolo, tenía que estar permanentemente haciéndose. El hombre experimentaba en sí mismo una compleja serie de mutaciones y al mismo tiempo era consciente de que, por voluntad e impulso de los sentidos, podía modificar y transformar el entorno, al menos en apariencia. Para cambiar esta realidad, el hombre imaginó que podía servirse de un recurso propio al que amparó bajo el nombre de *ficción*. El tiempo—su tiempo—, la fuerza que le impulsaba a vivir, debía revestirse de una pátina creadora.

Para concluir, resumiremos que la fiesta, en un principio, fue una vía autónoma de conocimiento por la que el

hombre se situó ante la realidad, su realidad, que era cambiante. La persona, en la fiesta, tuvo la certeza de que podía ejercer su libertad, aunque con responsabilidad, y, sobre todo, de que la vida continuaba fluyendo.

1. La romería de Nuestra Señora de la Balma. Zorita del Maestrazgo (Castellón)

El 8 de septiembre la Iglesia católica conmemora la Natividad de la Virgen María, y en Zorita del Maestrazgo (Castellón)¹, desde hace siglos, en dicho día, se celebra con fiestas su aparición milagrosa a un pastor en una de las balmas o cuevas que existen junto al lecho reseco del río Bergantes, a poco más de dos kilómetros aguas arriba del pueblo.

En los días inmediatamente anteriores ha habido ensayo general de danzas, exhibición de ganado vacuno, volteo de campanas, novena en la parroquia, verbena popular, se ha corrido una vaca en la plaza de la iglesia, que una vez sacrificada es guisada para ser consumida en la cena de hermandad del vecindario en el último acto de dichas fiestas. Y junto a todo ello destaca el ritual religioso que se desarrolla desde hace siglos siguiendo una pauta establecida y ordenada.

Al final de la tarde del día 7, cuando la última claridad del día ha ido apagándose tras los montes para dejar paso a la oscuridad de la noche y pausadamente suenan las nueve campanadas del reloj parroquial, los hombres del pueblo, en número de cuarenta a cincuenta, vestidos con sus mejores galas y portando un hacha de cera en su mano derecha, esperan en silencio formando dos filas que cubren el paso que conduce

desde la puerta de la iglesia hasta la calle que se abre en el extremo izquierdo de la plaza y lleva a las afueras. En ese momento hace su aparición la imagen de la Virgen de la Balma que se custodia en la parroquia llevada sobre dos andas por cuatro muchachos que, con paso rápido, se pierden por las estrechas calles que marchan paralelas al lecho seco del río y conducen a la explanada dicha de las Eras, donde por generaciones de zoritanos se hicieron las labores de trilla. Poco después aparecen en la puerta de la iglesia los pendones y estandartes de las cofradías que en tiempos pasados hubo en el pueblo, la de la Virgen de la Balma, la de San Antonio, la de San Miguel, la de San Roque y la de Santa Teresa², y que hoy han quedado reducidas a una, parroquial, cuyos cofrades se distribuyen guardando una medida distancia entre ellos, mientras se van encendiendo los pabilos de las hachas. El cura párroco se coloca delante del clero que le acompaña y de las autoridades municipales. Y en el silencio absoluto que se ha hecho, la procesión se pone en marcha dejando que el sisear de los pasos resalte la solemnidad del rito, que una vez más se cumple con fidelidad.

Así se avanza hasta llegar a Las Eras, en cuyo fondo ya ha quedado dispuesta la imagen de la Virgen de la Balma. Entre tanto, el resto del pueblo rodea un espacio en el que aparecen situados ante ella, en perfecto orden, por un lado, los componentes del grupo de danzantes –vestidos con pantalones cubiertos por unos faldones acampanados con adornos de puntillas y camisas blancas que se aderezan con dos anchas cintas que les cruzan el pecho y espalda, mientras que en la cabeza lucen un pañuelo anudado en el que se ha dispuesto un ramo de albahaca–. Al frente figura un muchacho vestido de pastor, que porta un cayado en su mano derecha, mientras las muchachas, conocidas por las *gitanillas*, y en el mismo número, se cubren desde los hombros con mantones de manila y componen la figura con el brazo izquierdo en jarras y una castañuela en su mano derecha. Junto a ellas queda el grupo de las

labradoras o muchachas más jóvenes, ataviadas con el traje regional, con una canastilla de flores en su brazo izquierdo. Cuando los cofrades rodean por completo a los danzantes, el toque agudo y vibrante de la dulzaina reclama la atención y el pastor sube a un pequeño estrado donde, tras quitarse el sombrero y saludar con respeto, comienza a recitar, siempre acompañado de expresivos gestos de brazos, los versos de una loa en que se hace un canto de las excelencias de la Virgen y se muestra la alegría de los zoritanos por haber mostrado ésta su voluntad de permanecer en el pueblo. Cuando en sus últimas palabras lanza un viva a la Virgen de la Balma, los presentes responden al unísono y con entusiasmo mientras se rompe en aplausos. Después, la alegría del pueblo se muestra con una danza en la que los danzantes evolucionan sobre pasos cortos y rítmicos en acompasados movimientos de gran donaire y elegancia, y siempre al compás de los sonos de la música y los golpes del cayado del pastor, que va marcando la cadena sencilla, la cadena doble, el caracol partido, los cruces, etc. Una vez terminado el paso de baile, la procesión comienza a ponerse en movimiento hacia la iglesia mientras suena una marcha con sonoras notas de la gaita acompañadas del redoble repicado del tamboril, y los danzantes, sin perder el paso, inician la vuelta a la parroquia a la luz de las hachas, seguidos por todos los vecinos. Y así, una vez en la plaza de la iglesia, los diferentes grupos van a situarse en los lugares que les han sido asignados. Nuevamente otro muchacho vestido de pastor dice una loa a la Virgen en la que le da la bienvenida al pueblo y expresa con requiebros amorosos el cariño que le profesan los zoritanos. Por último, todos los presentes pasan a la parroquia, donde se cantan la *salve* y los *Gozos de Nuestra Señora de la Balma*.

A la mañana siguiente, el día 8, tras un volteo general de campanas que anuncia que es día de fiesta mayor, a las nueve, poco a poco, todos los zoritanos nuevamente se han reunido en la plaza de la Iglesia para ver salir a la sagrada imagen de la

Virgen de la Balma, que, escoltada por los danzantes, y tras decirse una nueva loa por un niño vestido de ángel, es depositada en un furgón acondicionado para poder ser conducida, ahora en una procesión de vehículos, hasta su santuario. Y así, escoltada por una ingente fila de toda clase de automóviles, se llega a la entrada del santuario, donde, en su entrada, junto a la Cruz cubierta, se halla concentrada una gran multitud para esperarla. Cuando hace su aparición la imagen, se rompe en un aplauso que la acompaña hasta que se sitúa junto al templete. Nuevamente se hace un silencio expectante, en espera de que dé comienzo el auto *La lucha del diablo y del ángel*, cuyo argumento trata de que el diablo pretende impedir que los vecinos de Zorita pasen adelante a adorar a la Virgen de la Balma. En primer lugar, salta sobre un pequeño tablado un actor disfrazado de diablo, y como tal caracterizado del modo más espantoso que la iconografía popular ha podido imaginar para este ser: con un traje de colores verdoso y marrón, el rostro pintarrajeado de negro y con manchones rojos, la cabeza cubierta con un casco salpicado de sapos y lagartos y el torso rodeado de culebras. Éste, manejando un dardo del que salen denso humo y llamaradas, y dando saltos y cabriolas, evoluciona para llamar la atención, hasta que se queda quieto y con gesto desafiante y fiero se enfrenta a los allí presentes con el siguiente parlamento:

¡Detente, concurso falso!
¡Detente, pueblo embustero!
Detente y teme mi acero
y a todo el poder que alcanzo.
No suenen más los clarines,
desvanezca el aparato;
muden de eco las voces
al ver a Luzbel armado.
¿Qué clarines, qué trompetas,
qué música y falso boato
presentáis en este día

a ese objeto sagrado?
¡Insensatos!
Bien pronto yo os haré ver
que son inútiles pasos
los débiles aparatos.
Dejad al punto a María,
rendíos muy humillados;
que pronto os colocaré
en sitios muy elevados.
A punto que de los míos
seréis todos venerados;
dejad todos ese templo,
que le llamáis el sagrado,
y a mis famosas banderas
al instante retiraos.
¿Qué respondéis? ¿Lo admitís?
¿Recibís ser convidados?
¿Queréis, pues, hacer alianza?
¡Responded a mis preguntas!
Pronuncie la voz el labio;
comunicad el espíritu
a este mi pecho gallardo;
decidlo y nunca temáis,
que aqueste brioso brazo
sabrà volver por vosotros
y por quien sigue mis pasos.
¿Qué señal es la que hacéis?

A lo que responden los zoritanos negando con los brazos
en alto y dando fuertes voces:

—No, no, no queremos...

El diablo continúa bramando, y sin dejar de hacer expresi-
vos gestos, añade:

¡Moriréis, falsos!
Voy a llamar escuadrones
que salgan a devoraros;

salid, fieras de las grutas,
 salid luego, que este día
 es rival contra María
 el infierno sin excusas.
 Salid fuerzas no confusas,
 que hoy con gran galardón
 romperéis el corazón
 y abrasaréis con furor
 esa infernal población;
 porque dice sin razón:
 ¡Muera el Luzbel Satanás!

En ese momento, como si se abriese la tierra, comienza a salir de sus pies una nube de humo que parece envolverlo, mientras continúa:

Salid, fuegos horribles,
 con armas de conquistar,
 pues le doy guerra cruel
 a esa imagen singular.
 Salid, oscuras cavernas,
 pues hemos de devorar
 con las infernales llamas
 a todo aqueste lugar.
 Salga de Caín la ira.
 Salga el escuadrón voraz,
 ábranse las fuertes llamas
 de este ingenio tan sagaz.
 Que muera Luzbel queréis,
 pues no lo habéis de alcanzar,
 aunque queráis este día
 vuestras vírgenes armar.
 ¡Salid, fuegos sin cesar,
 salid, culebras de fuego,
 escorpiones, salid, ya!
 Dragones, abrid la boca
 para poderos tragar
 a los devotos que siguen
 a esta imagen sin par.

Sal ya, ráfaga encendida,
esparce el fuego voraz,
rompan mis rayos ardientes
y el poder de Satanás
la devoción de este pueblo,
y ya nadie se opondrá
a resistir nuestros fuegos,
y a los que queden...

Y en el momento en que el diablo mira con desprecio en derredor suyo, aparece junto a él un ángel que lleva en su brazo izquierdo una rodela en la que luce la divisa *Quis ut Deus?*, mientras en la mano derecha blande una espada, y dice:

Yo me opongo sin temor,
monstruo infernal, atrevido,
del infierno morador.
¿Cómo te atreves, traidor,
a mostrarte tan erguido
propagando enfurecido
astucia, rabia y furor
cuando todo tu rigor,
altivez y aire fingido
han de quedarse rendidos
sólo al ver mi resplandor?

El diablo se echa a temblar y no cesa de tener convulsiones en tanto que el ángel, amenazándole con la espada, dice:

Pérfido amotinador,
si sabes cómo has salido
en las lides que ha tenido
con mi espada tú rencor,
¿cómo, indigno, de tu error
no te muestras corregido?
Ea, loco inadvertido,
vuelve a la mansión del horror;
que no es bien que tu rigor
habiendo yo aquí venido

impida lo que es debido
a la gratitud y honor.
¿A qué fin, magullador,
blasonas de presumido,
y con fiero gruñido
estorbas este loor
que en magnífico primor
todo este pueblo rendido
a María agradecido
dedica con fino amor?
Ya no hay más treguas, traidor.
Muere, áspide cruel...

El ángel hiere a Luzbel, que, vencido, cae a sus pies, y dice:

Muere, protervo Luzbel,
que aunque lo tengas a mal,
tus iras se han de acabar
hoy debajo de mis pies.
Para que sepas quién es
quien siempre te ha de mandar,
soy el Ángel tutelar
de aqueste pueblo dichoso
que hoy venera gustoso
a esta imagen singular.
Y así, antes que tus furias
vayan rodando al abismo,
protéstanos aquí mismo
que no hablarás más injurias
contra este objeto tan santo,
aunque tus iras lo sientan
y lo llore tu quebranto.

El diablo, sin dejar de temblar, pide clemencia:

Déjame ir al abismo,
que ya no pronunciaré más mal.

A lo que replica el ángel:

Anda, espíritu rebelde,
a publicar tu pesar...

El diablo, con trabajo, se pone de pie, y siempre con furor,
dirigiéndose al pueblo, añade:

Pueblo feroz y atrevido,
y ¿cómo te has de acordar
de no dejarme lograr
lo que había prevenido?
Temed mi fuerte rugido,
pues causará mucho mal;
siendo yo vuestro rival,
voy a que salgan armados
los horribles condenados
de la caverna infernal.

Y así se llega al final del auto mientras el diablo se despeña
en el abismo y el ángel, volviéndose a los presentes, con gesto
triumfal, termina su recitado con las siguientes palabras, que
se confunden con los primeros aplausos:

Proseguid el noble intento
de vuestra fiel devoción;
coronad esta función
para eterno monumento;
pues quedó el vil instrumento
sumergido en los abismos,
no temáis al libertino,
pues mientras veáis armado
el brazo tan elevado
de la divina justicia,
no podrá contra María
ni el Cordero Inmaculado.
El ejemplar se ve claro;
continudad en festejar
a esta imagen soberana
que ilustra aquesta montaña
con poder tan singular.

Nadie llega a este lugar
que no logre algún favor,
pues parece que el Señor
sujete su omnipotencia
con la piedad y clemencia
de esta Madre todo amor.
Y así viva en horabuena
esta imagen soberana
que habita en esta montaña
como piadosa azucena.
Y a todos con voz muy clara
os digo por conclusión
que ofrezcáis el corazón
a esta Madre que os ampara,
y postrados ante su ara
con afecto singular
podéis pedir y lograr
la salud del cuerpo y el alma,
pues la Virgen de la Balma
muy bien os lo puede dar;
digamos, pues, este día
llenos de júbilo santo:
¡Viva la Virgen MARÍA,
nuestro consuelo y amparo!
¡Viva la Virgen de la Balma!

Los aplausos se hacen cerrados en tanto que el ángel pasa a situarse ante la Virgen, junto al niño vestido de ángel que dijo la loa en la puerta de la parroquia. Los danzantes inician entonces el último paso de baile al son de la gaita y el tambor, que lleva hasta el portal del santuario, enclavado en una de las cuevas que hay a unos veinte metros en el muro de piedra. A él se llega tras ascender por una escalera de guijarros que desemboca poco más adelante en un amplio zaguán con dos grandes arcos abiertos al paisaje, en cuyo fondo se levantan las montañas del Maestrazgo y salta en uno de sus montículos inmediatos el caserío de Zorita. Abajo, corre el cauce pedregoso del río Bergantes. Después se pasa a la primera cueva en la que queda la hostería.

Para llegar a la cueva-santuario todavía hay que cruzar por unos corredores de poco más de un metro socavados en la roca y sobre el abismo. La cueva en la que se encuentra la capilla es de grandes proporciones y tiene el techo ennegrecido por el humo de fogatas de sus pobladores primeros y de miles de cirios que a lo largo de los siglos han lucido en honor de la Virgen. El altar, con retablo dorado en el que está la venerada imagen, aparece cerrado por una reja de hierro labrado a cuyos pies se reparten cientos de luminarias en vasos de plástico rojo, así como numerosos cirios, y frente a él se alza un coro. Tras el altar, en una pequeña oquedad, se representa con figuras el momento de la aparición de la imagen de la Virgen al pastor manco, leyenda que guarda gran semejanza con otras muchas, como encontramos con profusión en muchos lugares españoles y del resto de Europa. Al fondo, en una habitación con dos pasos, se acumulan miles de exvotos de todas clases.

Con el santuario atestado de romeros se inicia la misa mayor, concelebrada por cinco sacerdotes. Al mismo tiempo, en el exterior, muchos de los romeros se reparten por las proximidades del santuario, bajo los árboles, y empiezan a consumirse las provisiones compuestas por toda clase de pitanza, en la que no faltan el turrón, las cocas de azúcar y de frutas y otros alimentos propios de la ocasión. Mientras, todos se disponen a pasar el día en la mejor armonía; también se suceden las visitas a amigos, o se acude al santuario una vez más para comprar estampas, rosarios y recordatorios, o para recoger una hoja con los *Gozos de la Virgen*.

Hasta aquí una somera descripción de las fiestas de Zorita del Maestrazgo, tal como pude conocerlas en los días 7 y 8 de septiembre del año 2000, unas fiestas que nos acercan en buena parte a lo que debieron ser las de muchos pueblos españoles durante los siglos XVI al XIX, y en las que no faltaban loas a la Virgen, en muchas ocasiones escritas por poetas famosos.

Por las noticias que tenemos de las fiestas de Zorita en el siglo XVII, los danzantes utilizaban cascabeles en los jarretes de las piernas y adornaban sus cabezas con grandes plumas de diferentes colores. Asimismo sabemos que en dichas danzas figuraban otros participantes, llamados *dels caballets*, que llevaban un pequeño armazón en la cintura que terminaba en su parte delantera con una pequeña figura de cabeza de caballo y una vistosa cola en la posterior, tal como encontramos todavía en algunas fiestas de diversos lugares del norte de España; también era costumbre vestir una pechera y cubrir la cabeza con un casco militar. La última vez que tomaron parte estos danzantes en la fiesta de la Virgen de la Balma fue en 1934. Todos formaban pequeños grupos que eran conocidos por *els negrets*, *els gitanetes*, *els esclaus*, *els labradores*, *les vergins*, de los que han quedado, como sabemos, algunos. Ya en aquel siglo se hacía el auto del «diablo»: una vez terminada la representación, el actor que había hecho de éste, y que recibía el nombre de *la maxquera*, perseguía durante un buen rato a los que habían acudido amenazándoles con golpes dados con una piel liada sujeta a un palo. Además, sabemos que durante el siglo XVII actuó en esta fiesta una soldadesca que representó un episodio de enfrentamientos de «moros y cristianos». Este episodio pronto pasó, gracias a la participación de un autor dramático, a representarse como una comedia, con el título de *Castell de Foch*, semejante a tantas otras representaciones, propias de Aragón, y tituladas *dances*, y que guardaban estrecho parentesco con las que se hacían en las fiestas de numerosos pueblos castellanos, andaluces, catalanes, etc. El motivo principal era siempre la aparición de la imagen de la Virgen, patrona del pueblo, y su posterior rapto por los moros, lo que daba lugar a una serie de enfrentamientos con las fuerzas cristianas que trataban de recobrarla, teniendo siempre como fondo la figura de un castillo. Todo, como es natural, se desarrollaba siguiendo un guión que conducía a la victoria cristiana y a la consiguiente conversión de los infieles, tal

como ha quedado en la mayor parte de las actuales fiestas de *moros y cristianos*. Asimismo se sabe que se representaron en el siglo XVII autos como el conocido por *La amiga de los pastores* y *Pastora de Zoritano* y, ya en el XIX, obras como la titulada *Gitaneta perduta*.

Pero lo más sobresaliente de la romería de Nuestra Señora de la Balma, por lo menos hasta los años treinta del siglo XX, era que en ella se obraban milagros muy variados, lo que le dio gran fama. Entre estos hechos maravillosos, que fueron divulgados en relaciones publicadas desde el siglo XVII, destacaba la curación de los enfermos en cuyo cuerpo había entrado el *maligno* o Satanás, que se realizaba con un rito de purificación por medio de exorcismos, de modo semejante a como sucedía en otros santuarios, como el de Nuestra Señora de Zuberoa en la raya de Navarra con Aragón o en el de Santa Orosia, en las proximidades de Sabiñánigo en Huesca, y en otros muchos en Galicia, como en los santuarios de San Campio, Santa Xusta, Santa Eufemia, La Virgen de la Lanzada y, sobre todos ellos, en el de Nuestra Señora del Corpiño. El prestigio de estos exorcismos, los más terribles de cuantos se han llevado a cabo en España, explica que, durante siglos, acudiesen a esta romería miles de personas en procesiones de carros procedentes de la baja Cataluña, de Aragón, de Castellón, etc., y que incluso algunos pueblos relativamente próximos tuviesen fechas determinadas para acudir en rogativas particulares, como Castellote, donde en 1408 se había fundado una cofradía de Nuestra Señora de la Balma en acción de gracias por haber puesto fin a una sequía, Morella, Olocau, Palenques, Villores, Hortells, etc. Por todo ello, desde hacía siglos, la Virgen de la Balma gozaba de gran veneración y reconocida fama de sacar al diablo de los enfermos. No en vano, gran parte del pueblo consideraba que el diablo, el mal de ojo u otro tipo de hechizos eran los causantes de muchas perturbaciones y desarreglos físicos. Era, por tanto, lógico que se intentara encontrar solución en la Balma, lugar santo

del Maestrazgo donde se había aparecido la Virgen y donde, durante siglos, habían residido numerosos anacoretas que habían dado ejemplo de vida sacrificada en aquella cueva que en un primer momento había estado dedicada a Santa María Magdalena, ejemplo de santidad.

Desde hacía siglos habían acudido con fe a aquel lugar, en busca de su santo amparo y misericordia, los considerados posesos, endemoniados, embrujados, delirantes, frenéticos, furiosos, enloquecidos, perturbados, y toda clase de alienados, por creerse que sus cuerpos estaban dominados por un demonio, tal como nos refiere en 1873 Bernardo Mundina en su libro *Historia, Geografía y Estadística de la provincia de Castellón*. En las páginas dedicadas a Zorita, éste hace referencia a la ermita de Nuestra Señora de la Balma y a la particularidad de que a ella acudían el 8 de septiembre numerosos fieles atraídos por la gran fama que poseía, que después divulgaban las maravillosas curaciones de endemoniados y de toda clase de enfermos poseídos por los malos espíritus³.

El renombre de ser fuente de hechos sobrenaturales y la aureola de que gozaba esta ermita se vieron reforzados por la notable antigüedad de esta tradición mariana. Las noticias escritas, que ya figuran en un testamento del siglo XIV, se hicieron pródigas y sistematizadas en libros del siglo XVII, como en el debido a Gaspar de la Figuera, *Miscelánea sacra. Varios poemas*⁴, o en *Historia de la Virgen de la Cueva Santa*, escrito por J. de la Justicia⁵. En el siglo XX, algunos autores, como ocurre en la novela de J. Ruiz de Lihory *Los endemoniados de la Balma*⁶, desarrollaron en la Balma intrigas en las que jugaban un papel importante la posesión diabólica, las brujas, los endemoniados, los exorcismos, etc. Por otro lado, aparte de estas obras, figuraban los reportajes de lo que allí sucedía; presentados unas veces como un ritual en el que los tintes negros y escabrosos no eran ahorrados ni en el menor de sus detalles, lo que llegó a hacer de la Balma un templo de la superstición. Esto puede comprobarse en los artículos que

publicó Alardo Prats y Beltrán, redactor del periódico *La Libertad*, y que pronto fueron reunidos en libro, junto a numerosas fotografías, bajo el título de *Tres días con los endemoniados*⁷. Carlos González-Espresati, en una obra titulada *El casament del demoni de la Balma*, de 1930, en parte trató de hacer alguna corrección a lo anteriormente dicho por Alardo Prats, aunque reflejó «el aura malsana saturada de ignorancia en que estas gentes rústicas alimentan su perverso placer de prodigios mágicos»⁸. María Ángeles Arazo, en un trabajo de gran interés, aporta testimonios de personas que habían visto los exorcismos, como el del abuelo Llebre, que, tras referir lo que recordaba, remachó diciendo que él lo había visto y por eso lo juraba⁹. Por último, Àlvar Monferrer, en su estudio *Els endimoniats de la Balma*, nos dice que el problema de los endemoniados de la localidad no está resuelto. En realidad, este problema ya lo planteó la Iglesia desde hace mucho tiempo. En diversas ocasiones, los obispos de Tortosa, en sus visitas pastorales, hicieron hincapié en que no se «diese ocasión a prácticas supersticiosas i ridículas», como apuntó el obispo Benet Vilamitjana en 1867. Otros llegaron incluso a cerrar la ermita en el año 1890 para evitar que se repitiesen dichos exorcismos. Sin embargo, éstos continuaron por imposición de algunos vecinos de Aiguaviva, que hasta llegaron a amenazar de muerte al que se opusiera a ellos. No debe, por tanto, extrañar que éstos volvieran a celebrarse desde que en 1900, después de unas prolongadas reformas, se inauguró la ermita con fiestas esplendorosas. En 1932, por orden del gobierno, se prohibieron las prácticas de exorcismos y la misma romería, por no poder ser considerada «en modo alguno como una manifestación de fe religiosa y sí como reminiscencia de tiempos de barbarie y oscurantismo». Àlvar Monferrer hace un análisis de la tradición ocultista en la zona del Maestrazgo, de la presencia de numerosos curanderos que hay en sus pueblos y del carácter introvertido de muchos de sus moradores. Por último, analiza los casos expuestos por Alardo Prats y

Beltrán, en los que percibe comportamientos de histeria, depresión y esquizofrenia. Otras opiniones vertidas sobre este fenómeno coinciden en lo mismo¹⁰.

Frente a estas versiones, se alzó el sacerdote Ramón Ejarque, citado anteriormente, quien, escandalizado, negó todo cuanto Alardo Prats y Beltrán había dicho, al tiempo que le acusaba de haber tratado de argumentar una *leyenda negra* de aquella romería y de azuzar el movimiento que en aquellos días, según dice dolorido, se propiciaba contra la religión católica en España.

Alardo Prats y Beltrán nos presenta en su obra el viaje que hizo a través del Maestrazgo hasta llegar a Morella y posteriormente a Zorita, donde tomó contacto con los romeros que iban a La Balma y que formaban lo que denominó «caravana de la alegría y del dolor». Ésta estaba formada por unos quinientos carros que avanzaban penosamente por aquel áspero y austero paisaje, mientras que de boca en boca corría la voz que señalaba a aquellos en los que iban los endemoniados. En uno de ellos, una mujer de edad indefinida, con ropa negra y el rostro enmarcado con un pañuelo igualmente negro, marchaba delante de las mulas, descalza y lanzando por su boca aullidos roncós que eran quejas y blasfemias, junto a palabras desesperadas que querían ser oraciones y que se confundían con el rechinar de dientes. En el carro, en silencio, resignados, iban los familiares y amigos que la asistían. Venían en viaje de varios días, decían al que les preguntaba, desde una masía de Villafamés, al norte de la Sierra de Moró (Castellón), distante más de ciento treinta kilómetros. Entre las palabras se entendían aquellas que decían «Cureume, mare de Deu». Muchos de los romeros hacían el viaje, según decían, con la esperanza de presenciar el prodigio de ver salir a un demonio de uno de ellos.

Ya en la entrada de la cuesta que lleva al santuario, de una caballería, envuelta en una manta negra y fuertemente atada como un fardo, descendieron a una endemoniada, una mujer

de unos treinta años, para entregársela a unas comadres enlutadas que esperaban y se movían pareciendo saber lo que había que hacer en todo momento, y que la recibieron con gestos de gran pesar y consideración. La mujer pidió agua, pero rompía a gritar mientras porfiaba con los brazos cuando veía que se acercaban a ella con un vaso. Una voz dijo que había que llevarla a la Virgen cuanto antes, y la enferma, al oírlo, se arrojó al suelo y se negó a ello con gritos desgarrados y gestos convulsivos. Varios hombres la tomaron en brazos y la llevaron en volandas siguiendo a dos mujeres que abrían la comitiva portando dos velas encendidas por el túnel abierto en la roca que conduce a la cueva. Por fin llegaron al lugar sagrado de la iglesia, pero la mujer que había librado sus brazos se sujetó con fiereza al vano de la puerta y a unas piedras. Sus gritos desesperados resonaban en la oscuridad vacilante de la noche. Una mujer que parecía saber lo que sucedía explicó que los demonios no la dejaban en el templo. Pero la Virgen, apiadada de ella, obró el primer prodigio y, en un momento dado, la endemoniada pareció quedarse sin fuerzas, exánime, extenuada. Enseguida, una mujer le arrojó en el rostro un poco de agua. Y así la introdujeron en la iglesia, donde unas doscientas personas expectantes esperaban poder ser testigos de que se repitiese un prodigio sobrenatural por el que la Virgen de la Balma venciera al diablo. La endemoniada yacía en el suelo. Entonces, al principio, como un murmullo, se fue rompiendo el silencio por el canto monocorde de los *Gozos* de la Virgen. La mujer, con expresión espantada, parecía dejada a su suerte. En ese momento, nos dice Alardo Prats, se llegaron a ella tres mujeres, «tres brujas», para asistirle, limpiándole en primer lugar el sudor que le perlaba la frente. Uña de ellas le preguntó si veía a la Virgen, y ella, por respuesta, lanzó un alarido que vino a demostrar que el demonio que se había apoderado de su persona se negaba a salir, lo que hizo que una voz lanzase un viva a la Virgen, que fue coreado por los presentes con fuerza. Continuó el canto de los *Gozos*. La endemoniada entró en pleno de-

lirio mientras se arañaba la cara, se rasgaba el vestido o se golpeaba el cuerpo con los puños. Una de las brujas, imponiendo quietud y silencio, dejó que actuase «como una cola de lagartija». Después, cuando pudieron, las mujeres fueron anudando unas cintas azules a los dedos pulgares de ambas manos de la pose-sa¹¹. Muchos de los presentes gritaron «¡Ahora saldrá!», o pidieron «¡Que salga por las manos!». No faltó quien sentenciara que si salía por los ojos la mujer quedaría ciega.

La infeliz, inmediatamente, con frenesí, trató de librarse de las cintas del exorcismo restregándose los puños con fiereza contra las rocas hasta que apareció sangre en las heridas que se produjo. Los curiosos aseguraban que el demonio iba a salir por las manos: «¡Con la sangre tiene que salir!», mientras la cinta se tornaba de color negro. El ritual podía prolongarse durante una hora, incluso dos; todo dependía de la resistencia que el demonio fuese capaz de oponer a la fuerza de la Virgen. Una de las mujeres, de *las casponinas*, verdaderas sacerdotisas de aquel ritual, pidió que trajesen de la pila que había en la entrada de la cueva un vaso con agua bendita en el que se había echado un puñadito de tierra, «tierra sagrada», y se lo acercó a los labios de la pobre mujer, que bebió despacio, aunque al poco volvió a gritar con el rostro desencajado. Una voz pidió que se cantasen los *Gozos* y una vez más se repitieron en salmodia monocorde los versos que decían:

Como río desbordado
de fervor y confianza,
enfermos y atribulados
se postran a vuestras plantas,
a buscar consolación
en tu mirada materna.
Dadnos consuelo y amor,
Madre de la Balma tierna.

Las manos de las comadres se perdieron bajo la ropa de la endemoniada en manipulaciones indecentes, mientras la

mujer gemía y dejaba escapar suspiros, hasta que quedó vendida en una especie de arrobo que era difícil de calificar si de dolor, de placer o de locura. Uno de los lazos ya se había soltado, lo que hizo decir a uno de los presentes que ya había salido uno de los demonios que la tenían prisionera. Una de las *casponinas* le preguntó si veía a la Virgen. «Sí», contestó la pobre mujer mientras sonría levemente. La muchedumbre, santiguándose repetidas veces, comenzó a salir de la cueva. Todos comunicaban a los familiares de la endemoniada que se había obrado el prodigio. Cuando se la entregaron a su marido, una de las mujeres le dijo: «Mañana entrará en gracia»¹².

En el relato de Alardo Prats, las tintas negras se van espesando hasta convertirse en una muestra inequívoca de la *España Negra*. A la mañana siguiente, los alrededores del monte de la cueva aparecían llenos de carros con sus toldos, de automóviles, de miles de personas que iban y venían o que se paraban a escuchar los cantos de dos ciegos que, vencidos por la tracoma, a los sonos desacompañados de una vieja guitarra, cantaban y recitaban a gritos el romance de «Los milagros de la Virgen de la Balma»:

Un hombre de Ginebrosa,
que éste en presidio se hallaba,
ofreciéndose de veras
a la Virgen de la Balma,
se le quitaron los grillos
y en libertad se quedaba.

En el pueblo de Aguaviva
una doncella galana
por presa de los malignos
todo el mundo la contaba.
Un mocito enredador
se los dio en una manzana.
Encomendándose de veras
a la Virgen de la Balma,
se le rompió el maleficio
y ahora está ya libre y sana.

Cuatro mujeres había
un año maleficiadas,
el año cuarenta y tres,
que pronto serán nombradas:
una se llama Josefa,
otra se llama Anastasia,
la otra se llama Francisca
y la otra se llama Blasa;
y de Tronchón la Anastasia,
la Francisca de Escatrón,
y de Vinuesa, la Blasa;
ofreciéndose las cuatro
a la Virgen de la Balma,
les salieron por los pies
y las cuatro quedaron sanas.

.....

Alardo Prats continúa en su obra dando cuenta de varios casos de endemoniados cuyos protagonistas, en su mayor parte, eran mujeres de todas las edades, y termina describiendo una especie de gran aquelarre que se produce en los alrededores del santuario. Es de noche, nos dice, y los hombres y mujeres que se repartían en el cauce del río y los montes vecinos acampaban al calor de cientos de hogueras que consumían, crepitando, tomillos y retamas. El vino corría de mano en mano en vasos, botas, jarras y pucheros. En los ojos de las caballerías se reflejaban las llamas, lo que le lleva a exclamar: «¡Magnífica estampa del infierno, tal como lo concibe la supersticiosa imaginación popular. Hombres y mujeres se agitan entre las hogueras en zarabanda de alucinación. Los mochuelos que habitan en los roquedales trazan sus vuelos pardos en la noche por encima de las llamas, en su fuga hacia las montañas próximas. Rasga la greguería estrepitosa, que conmueve hasta los más lejanos rincones del monte, las primeras jotas «de indirectas». [...] Y a medida que avanza la noche, los demonios, sin duda, han ido desatando este torbellino de locura en que nos encontramos aprisionados»¹³. Es el triunfo

del demonio, nos viene a decir este autor, pues es él el que se impone al final, lo que nos lleva a preguntarnos si todo ello, en buena medida, no es más que literatura expresionista.

Por nuestra parte, durante el tiempo que estuvimos en Zorita tratamos de hablar con diversas personas del problema de los endemoniados, pero pronto nos encontramos con una muda desconfianza. Para nuestros interlocutores, eran cosas de otros tiempos que ellos sólo conocían por referencias de sus padres. Sin embargo, no faltaron personas que nos hablaron de que era verdad que los demonios salían al romperse los nudos después de frotarlos por la tierra o por los muros de piedra. Precisamente, una mujer que con su marido trataba de arrancar con la punta de una navaja pequeños trozos de la roca del muro del interior de la ermita mientras procuraba no ser vista, «porque protegen contra las enfermedades», según me dijo, me habló de que la Virgen obraba muchos milagros con los pobres desgraciados que acudían a ella en demanda de socorro y con fe. También aseguró que lo de los milagros con los «malignos» era una cosa reconocida, aunque ahora estaba mal decirlo, pero que a ella no le importaba; es más, me confesó que una de aquellas pequeñas piedrecillas que había conseguido arrancar la llevaba para hacerle un colgante a una sobrina suya que padecía «un mal de encantamiento».

Cuando salí del santuario y tomé la carretera que me debía llevar a Forcall, desde una de las curvas, se veía imponente el complejo de edificaciones del santuario de la *Mare de Deu de la Balma*. Sobresalían las manchas de las gentes que iban y venían por la explanada y entre los árboles, en este luminoso día de septiembre. Las España tenebrosa había sido vencida, pero no faltaba quien todavía ofrecía alguna resistencia.

2. De una fiesta perdida, «La Mariana» de Peñalsordo, del «Cascamorras» de Baza-Guadix (Granada) y de otras fiestas*

En la Antigüedad clásica no faltaron escritores que nos dejaron referencias de algunas fiestas de su tiempo cuyo origen y significado primigenio les eran desconocidos. El rito que había quedado venía repitiéndose mecánicamente y había terminado por convertirse en un juego con el valor que le daba su uso.

Lo mismo puede decirse de algunos rituales festivos de nuestra época, que se sitúan en un tiempo lineal que nos conduce a lo desconocido. Otras fiestas, con peor suerte, se sumieron en el olvido cuando desapareció la última voz que podía recordarlas. Pudo ocurrir, sin embargo, que antes de desaparecer por completo, pasaran a formar parte de una tradición oral e, incluso, que algún curioso, sin clara conciencia de para qué lo hacía, la recogiera en un escrito que puede quedar traspapelado hasta que, pasados los años, venga a parar a las manos de alguien que buscaba otra cosa.

* Agradezco a Juan López Lechuga, Hermano Mayor de la Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad de Guadix, las noticias que me ha proporcionado para la realización del siguiente trabajo, así como a los miembros de UPED de Baza por el informe elaborado sobre esta fiesta.

De este modo, por uno de estos sorprendentes caminos, hemos llegado a saber de una fiesta llamada «La Mariana», que se celebraba en el pueblo extremeño de Peñalsordo hasta los primeros años del siglo xx¹. Se hacía en el ciclo de invierno, en los días de carnaval, y consistía en que un hombre que para sanar de alguna enfermedad o para escapar de algún apuro en que le metió la vida había hecho un voto, o simplemente porque con ello cumplía un deseo guardado en su conciencia desde que la contempló y participó en ella de niño, en el día señalado, se cubría el cuerpo con una gran piel de un burro o una vaca, o, a falta de ello, de un áspero serón de esparto que quedaba almohadillado en la espalda y que producía un fuerte ruido cuando se le golpeaba. Asimismo, se untaba la cara con tizne negro de un corcho quemado o con hollín de una chimenea mientras que, para marcar el contraste, se colocaba en la boca unos trozos de patata a modo de dientes saledizos y desproporcionados, y se colgaba del cuello una cadena de grandes argollas. Y con esta figura dislocada, medio de fiera salvaje medio de ser creado por una imaginación extraña, aparecía en las calles del pueblo junto a varios acompañantes que iban vestidos de mujeres y que, como ella, llevaban los rostros ennegrecidos. La cuadrilla, una vez que iniciaba el recorrido, después de haber tomado un último trago de aguardiente, golpeaba con dicha vara a «La Mariana», que iba atada con una soga para impedir que se escapara, y con la que, dando fuertes tirones, se la obligaba a rodar por el suelo cuando se estimaba oportuno.

«La Mariana» marchaba por las calles dando saltos y piruetas y acercándose a los vecinos, sobre todo a las muchachas para levantarles las faldas o mancharlas. Éstas huían desconcertadas, haciendo aspavientos y hasta un poco asustadas, o se refugiaban en la casa más próxima. Pero «La Mariana» pronto comenzaba a verse hostigada y acometida por los muchachos, que se llegaban a ella para golpearla en la espalda, así como por los acompañantes, que poca tregua le daban a la

hora de soltarle una lluvia de golpes dados con palos. Cuando «el amo» lo consideraba apropiado, hacía que cayese al suelo y entonces, en la indefensión, los palos se multiplicaban, a veces simulados y a veces con saña. En otras ocasiones «La Mariana», dando grandes voces y alaridos, simulaba que salía pitando, lo que conllevaba que «el amo» la redujese y que volviera a ser golpeada por todos. Al mismo tiempo, alguno de los ayudantes iba pidiendo por las casas para recaudar un dinero con que hacer frente al gasto de la fiesta, y si lo pintaba la ocasión y el descuido de una puerta abierta, aprovechaba para apoderarse de sartas de chorizos, panes, dulces o alguna botella. Y así se seguía hasta recorrer la mayor parte de las calles del pueblo.

Dejamos por el momento esta fiesta de Peñalsordo, de trazas primitivas, para pasar a otra de nuestros días que es compartida por Guadix y Baza, en la provincia de Granada, y que es conocida desde hace siglos por «El Cascamorras»².

La fiesta se fundamenta en una leyenda que nos lleva a los días en que, bajo la dominación musulmana, los mozárabes de Baza pudieron, de acuerdo con los derechos que habían adquirido en su rendición pactada en 715, practicar su religión. La región batestana mantuvo sede episcopal con obispos nombrados por el metropolitano de Toledo hasta que, en 1115, la entrada en la Península Ibérica de los almohades y la consiguiente implantación de un fundamentalismo musulmán originaron una persecución de los cristianos y la destrucción de sus templos. Esto obligó a muchos de sus pobladores a huir hacia el norte. Cuando en el año 1489 los Reyes Católicos se apoderaron de Baza, se construyó la iglesia de la Merced, a expensas del caballero santiaguista don Luis de Acuña Herrera, señor de Villa de Agramonte. Éste la mandó levantar en el solar donde, según la tradición, había estado una primitiva ermita mozárabe, de la que daban testimonio unos muros ruinosos. Fue en el momento de iniciar la excavación para abrir sus cimientos cuando un obrero llamado Juan Pedernal

descubrió, de manera milagrosa, una imagen que desde hacía siglos había permanecido enterrada en dicho lugar. Al tratar de remover la tierra con un pico salió de ella una voz dolorida que reclamaba «piedad». La noticia de la maravilla sucedida hizo que concurriesen en el solar la mayor parte de los moradores de Baza, encabezados por el propio don Luis de Acuña, que de manera perentoria ordenó que con todo cuidado se terminase de sacar la imagen, aunque, al examinarla, se apreció en su rostro un pequeño rasguño. Esto hizo que desde aquel mismo momento se le rindiera culto como Nuestra Señora de la Piedad³.

La tradición refiere que, desde el mismo momento de su hallazgo, se produjeron enconadas disputas. Para muchos, la imagen, tallada por Nicodemus en Jerusalén y traída a la península por los Varones Apostólicos, debía permanecer en Baza, ya que en esta localidad había sido expuesta al culto por su primer obispo, San Tesifón. Por el contrario, otros opinaron que debía pertenecer a Guadix, por ser la patria chica del tal Juan Pedernal, el albañil cuyo destino le había conducido hasta donde se hallaba enterrada, donde pronto se constituyó una Cofradía bajo su amparo y nombre.

La polémica adquirió tal grado de intensidad que hubo que acudir a la justicia para que dictara sentencia. Sin embargo, la Chancillería de Granada, de forma salomónica, decidió que la propiedad de la imagen correspondía a Baza, pero concedió al Cabildo de Guadix el derecho a celebrar su fiesta el 8 de septiembre. De este modo, a partir de aquel momento, en dicha fecha, y por el camino que unía a los dos pueblos, los guadijeños, con su alcalde Mayor, clero e hijosdalgos al frente, a los que seguían sus criados y pueblo llano, se trasladaban en romería a Baza para celebrar la fiesta a que tenían derecho reconocido. Refiere también la tradición que para que dicho cortejo se entretuviese en las jornadas que duraba el largo viaje se invitaba a un bufón, que no cesaba en sus evoluciones, bromas, saltos y disparates. De aquí se ha deducido

que en este personaje puede encontrarse el origen de la figura del «Cascamorras», ya que a uno de esos bufones se le encargó que tomase la imagen y la llevase con él de vuelta a Guadix.

En la actualidad, «El Cascamorras», verdadero eje sobre el que gira la fiesta, es reconocido como el descendiente fabuloso del albañil guadijeño Juan Pedernal. Para representarlo se elige a uno de los vecinos que lo haya solicitado, ya sea para cumplir un voto hecho a la Virgen o porque, sencillamente, desea convertirse en protagonista de la fiesta. El fin siempre es el mismo: la quimérica recuperación para Guadix de la imagen de la Virgen. Sin embargo, para que los vecinos de Baza le reconozcan este derecho es preciso que llegue junto a la imagen sin haber sufrido ninguna mancha en su persona y vestido.

La fiesta comienza el 28 de agosto cuando «El Cascamorras» hace su primera salida por las calles de Guadix vestido con un traje compuesto de camisa blanca y chaqueta corta con mangas en dos franjas de diferentes colores, verde, rojo y amarillo. En la espalda luce el emblema de la Virgen, con cinco azucenas en un jarrón, y en la pechera figuras de soles, estrellas y lunas. El pantalón está hecho de fieltro de colores, en combinación dislocada de remiendos más o menos simétricos. Lleva también la bandera de la Cofradía, en la que, sobre un fondo de idénticos colores que su vestimenta, destaca una imagen de la Virgen de la Piedad. Un tamborilero, que nunca se concede un descanso en el redoble, va anunciando su paso, así como el de varios miembros de la Cofradía, que lo secundan.

Una chiquillería, que no descansa ni un momento, lo azuza con cánticos, como el que dice:

«¡Cascamorras, pincha las uvas, / pínchalas bien que están maduras», le amenaza con lo que le espera si retorna de Baza con las manos vacías o le rodea y le pide cada tres por cuatro que le baile la bandera sobre sus cabezas. La comitiva va de casa en casa pidiendo donativos en metálico y en especie para los gastos y ne-

cesidades del viaje. Todo tiene el aire de una expedición de conquista que se va a llevar a cabo en fechas próximas.

En la fecha señalada, el 5 de septiembre en siglos pasados, cuando faltaba un poco para la medianoche, con el fin de cumplir el Voto, y en comitiva que encabezaba «El Cascamorras» portando el estandarte para dejar paso al obispo de Guadix, Cabildo catedralicio, alcalde, concejales y masa del pueblo, se partía de San Miguel para seguir por la plaza de las Palomas y las calles Ancha, Tena Sicilia y Medina Olmos, hasta llegar al Puente del Río Verde, donde era despedido. De aquí continuaba con los que habían de acompañarle a pie, a caballo o en carrozas adornadas para la ocasión. De este modo se iniciaba el viaje a la lejana Baza por el camino de herradura que vencía los aproximadamente cincuenta kilómetros que mediaban. Después se pasó a hacerlo en tren hasta la estación de Zújar, de donde se proseguía a pie. En nuestros días, a las horas de la amanecida, «El Cascamorras» es despedido a las afueras del pueblo, donde sube a un automóvil que lo conduce hasta las cercanías de Baza. Muchos de sus vecinos lo acompañan en idéntico medio de locomoción.

Por la parte de Baza, los vecinos, como sucede en nuestros días, se organizaban en otra romería que salía al encuentro de los que venían hasta la Venta del Baúl, en los límites jurisdiccionales de ambas villas. Hoy se les espera a las afueras del pueblo para iniciar, en una sola comitiva, la aproximación a Baza. Por otro lado, muchos hombres, mujeres y, sobre todo, muchachos, muchachas y rapaces, vistiendo las ropas más desastradas que poseen y habiéndose pintado de negro la cara, han ido tomando posiciones a ambos lados del camino en las proximidades del cerro de San Pedro Mártir o *Rodeas*, lugar señalado y pactado para que se rompan las hostilidades una vez que rasgue el aire el tercer cohete y las campanas de todas las iglesias y conventos de Baza repiquen sin descanso para dar paso a «la carrera». «El Cascamorras», que se ha cubierto el rostro y cuello de vaselina, avanza solo, dejado a su suerte,

mientras comienza a caer sobre él una lluvia de insultos, al tiempo que trata de escapar como puede de los golpes de los que procuran situarse junto a él, o los manotazos de los que al paso intentan embadurnarle con un potingue de grasa ennegrecida con tierra de almagrar. «El Cascamorras» sólo dispone para su defensa de la clava con una vejiga llena de serrín que cuelga de su punta. A veces se protege un poco junto a los depósitos de agua, o echa a correr con la viveza que le dan sus piernas para cruzar la Avenida de Andalucía, plaza de las Eras, etc., y así poder llegar lo más pronto posible ante las puertas de la iglesia de la Merced, en que se sentirá a salvo. Antes, frente al Ayuntamiento, tiene que haber ondeado la bandera entre los vítores de la muchedumbre a la Virgen.

En el último tramo hay ocasiones en que «El Cascamorras» se tiene que batir con fuerza porque son muchos los brazos que tratan de frenarle y hasta de tomarlo por la fuerza para bañarlo en la fuente de «los Caños Dorados», aunque en más de una ocasión ello se ha hecho a petición del propio interesado, por lo que ya se considera un baño ritual. Los guardias municipales que le acompañan tratan, dentro de lo posible, de ampararle, pero tienen que estar muy atentos a los objetos que se dirigen contra ellos. A veces «El Cascamorras» cae al suelo, y todos los que le persiguen, en las únicas treguas que le conceden, se detienen en espera de que vuelva a ponerse en pie y continúe el camino. La paliza prosigue sin descanso hasta que alcanza la puerta del templo, y entonces, todo lo que hasta ese momento ha sido violencia y amenaza se trueca en abrazos de afecto y en frases de reconocimiento. La muchedumbre, que llena la plaza de la Merced y los balcones de las casas y convento mercedario, rompe en aplausos cerrados. «El Cascamorras», con ojos en los que luce el brillo de los que han alcanzado la meta deseada, toma en sus manos la bandera de la Cofradía. Él y los que se apiñan a su alrededor pasan a la iglesia en tropel y se postran a los pies de la imagen de la Virgen de la Piedad⁴. Pero antes, y tras un tiempo de respiro para cal-

mar la fatiga, se limpia la pintura que le cubre en la alberca del convento, frotándose con aceite de oliva, detergente y dándose un baño. A continuación se viste con un nuevo traje y torna al templo para postrarse ante la imagen de la Virgen de la Piedad en señal de adoración y hacerle entrega de unas velas en recuerdo de lo que su *antepasado* Juan Pedernal hizo en el momento de descubrirla entre las ruinas.

Al día siguiente, el 7 de septiembre, como había hecho en Guadix, sale «El Cascamorras» con acompañamiento de tambor y hermanos de la Cofradía por las calles de Baza pidiendo donativos para los gastos de la fiesta, mientras que de cuando en cuando tiene que ondear la bandera sobre las cabezas de cuantos se lo solicitan antes de darles la caridad. Y ya en el día 8, el más grande de la fiesta por iniciarse en él la *feria* que ha de continuar hasta el 16, se hace presente con solemnidad en la función religiosa, que es oficiada por el obispo de la diócesis Guadix-Baza y presidida conjuntamente por las autoridades civiles de ambas ciudades. Éstas acuden al oficio bajo maza y tras el pendón donado por los Reyes Católicos a dicha ciudad, a cuyo lado figura «El Cascamorras». Por la tarde se celebra la procesión en que se saca a la Virgen de la Piedad acompañada de este personaje, con su estandarte de la Cofradía. Por último, ese mismo día, cuando las horas del reloj dan las doce, se inicia su viaje de vuelta.

Y de este modo, sin que haya podido adquirir el derecho de llevar la sagrada imagen a Guadix, retorna por el mismo camino y por el mismo medio en que llegó, aunque ahora son sus vecinos los que le esperan para darle el recibimiento que creen que se merece y con el que tratan de mostrar el disgusto que tienen porque un año más las cosas tengan que continuar tal como estaban. Ya en las Cuevas de la Estación le esperan para hacerle saber las consecuencias que va a sufrir por su fracaso. Poco después, desde los balcones de las casas de las calles por donde pasa le llueven cubos de agua teñida de azulete o de almagra, mientras saltan las voces que avisan de que

va agua. Otros le sacuden golpes y le manchan con manotadas de grasa tintada de negro. En el Puente Nuevo o del Río Verde tiene que bailar la bandera una vez más, antes de proseguir *la carrera* por la avenida Medina Olmos hasta el Caño de Santiago, donde es bañado. Después va a dar a la plaza de las Palomas y a las callejas que le llevan al Palacio Episcopal. Aquí saluda al obispo, que se asoma a uno de los balcones para verlo pasar, y continúa hasta el monumento levantado en su honor. En la fuente que hay junto a la escultura, *El Cascamorras* recibe el último baño entre las aclamaciones de todos los que se han congregado para proclamarlo también su héroe. Esto los lleva a levantarlo en hombros para introducirlo en la iglesia de San Miguel, donde, tras lavarse rápidamente, pasa a dar las gracias por haber podido cumplir su cometido.

Hasta aquí la descripción de la fiesta del *Cascamorras* en Baza y Guadix, tal como podemos contemplarla en nuestros días, y en la que encontramos a esta figura que pronto hemos de relacionar con la que aparece en numerosos pueblos, aunque en ellos recibe el nombre de *botarga* o *botargo*⁵. Las referencias que de ella tenemos en numerosas fiestas y «entradas», nos la dejan entrever como una especie de personaje disparatado que mueve a la hilaridad y regocijo por las calles de los pueblos. Suele vestir un traje de colores contrastados, que en ocasiones se completa con una máscara o con un llamativo sombrero. Lleva en su mano un látigo o palo que termina en una vejiga del vientre de un animal, que unas veces aparece hinchada y otras va rellena de serrín, lana, agua o tierra, con la que amenaza golpear, y cuando puede lo hace, a cuantos se ponen a su paso o sorprende y se niegan a darle un pequeño donativo en dinero o especie. También, algunas veces, tiene que hacer frente a la persecución de sus vecinos. Por último, una vez terminada su presencia en las calles, pasa a ocupar un lugar destacado en la procesión del santo patrón.

Pero antes de seguir adelante debemos hacer constar que la persecución de dicho personaje, que hoy se nos presenta como un juego cargado con mayor o menor sentido, se corresponde con una fiesta que ya debía de ser muy común en el mundo clásico y que se mostraba como un ritual por el que se expulsaba de una comunidad a un esclavo que iba de casa en casa y que venía a simbolizar el hambre o la enfermedad, para lo que se le golpeaba con varas de *agnus castus* al tiempo que se le gritaba «¡Fuera el hambre: dentro la riqueza y salud!», y de la que nos habló Plutarco en un pasaje bien conocido al referirse a la que se celebraba en Queronea, su patria⁶. Por su parte, Julio Caro Baroja, en un trabajo titulado «Danzas agrarias y ritos oscuros», y tras aludir asimismo al pasaje famoso de Plutarco, nos recordó lo que don Simón de Rojas, un naturalista valenciano de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, nos dejó dicho cuando se refirió al pueblo Titaguas en su primer día de fiestas, aquel en que se cosechaba la primera parva de mies y se daba inicio a la trilla, en que se celebraba un ritual por el que, cuando menos se esperaba, hacía su aparición un personaje llamado Lázaros que venía a ser el símbolo del hambre y se presentaba vistiendo un traje ridículo y con un cartelón en el pecho en el que anunciaba su fuga hasta el Vallecillo, lo que hacía que se le siguiese golpeando⁷. De ahí pasa Caro Baroja a describir las fiestas de Ochagavía y Vera de Bidasoa (Navarra) en las que se hacía una danza que consistía en golpear a uno de los participantes, que aparecía con un odre en su espalda⁸.

Por nuestra parte, queremos recordar que existen otras fiestas en numerosos pueblos españoles que guardan estrechas semejanzas con las que hasta aquí hemos descrito. Así sucede en Ateca (Zaragoza) cuando llegan las fiestas que se hacen en honor de San Blas y de la Virgen de la Candelaria. En ellas, en un momento dado y en el que nadie se lo espera, hace su aparición una figura llamada «La Máscara», que viste chaqueta y pantalones amplios y de colores y se cubre la cabe-

za con un gorro que va cargado de cascabeles. Entonces comienza a repartir golpes de vejiga hinchada a diestro y siniestro con el fin de alcanzar a los muchachos y niños que la acosan por todas partes tratando de arrancárselos mientras la insultan llamándola *mangaruta*. Sin embargo, el momento más intenso se produce durante la romería, cuando después de decir unos versos ripiosos y cambiar la vejiga que lleva por una de mayores dimensiones sale corriendo en busca de protección en la ermita, mientras cae sobre él toda clase de fruta, munición liviana si se la compara con las piedras que se le tiraban en tiempos pasados.

En otros lugares, se hace un pelele grande, que recibe el nombre genérico de «Judas»⁹, como viene sucediendo en la pedanía de El Hoyo de Bélmez (Córdoba), donde hay una romería el 19 de enero en la que sus vecinos salen al campo a recoger plantas aromáticas para llevarlas a sus casas, donde son quemadas con el fin de que el sahumerio ahuyente los males que puedan venir durante el año. Al final, rellenan un muñeco o pelele con trozos de tela, tomillo, romero, etc., que pasa a recibir toda clase de insultos y golpes mientras es llevado a la plaza, en que, por último, es quemado. Algo parecido encontramos en Bielsa (Huesca), donde en los días de carnaval se quema un pelele llamado «Cornelio». No faltan lugares, como sucedía en Tricio (La Rioja) hasta hace pocos años, en que el «Judas» era un vecino que, vestido de manera zarrapastrosa, era perseguido mientras trataba de escapar a campo través, lo que daba motivo a que se organizase una caza del hombre por gentes de a pie y a caballo que iban armadas de palos y escopetas. Cuando era atrapado, se le reducía con ataduras y se le hacía víctima de toda clase de improperios y golpes mientras se iniciaba el viaje de regreso al pueblo. En un momento dado conseguía escapar para ir a refugiarse en una cueva, donde era apresado nuevamente y, dentro de la ficción, ejecutado de manera sumaria.

Aunque entre todos estos «Judas» destaca el llamado «Peropalo» de Villanueva de la Vera (Cáceres), donde la mascarada,

plenamente carnavalesca, conlleva un juicio a este pelele, una figura que representa a un personaje del siglo XVII. En dicha fiesta encontramos un episodio conocido como la *Corrida de Elecciones*, consistente en que sale del Ayuntamiento para correr las calles del pueblo una comitiva compuesta por unos mozos que van tirando de un asno en el que portan a un muchacho, vestido de arpillera, que lleva el rostro tizado y deja asomar unos dientes descomunales entre unos labios hechos con trozos de patatas. Tan pronto como es visto, comienza a sufrir toda clase de empujones, empujones y sacudidas con las que se completa el repertorio de agresiones que se creen propias del momento. Éstas acaban cuando hace su aparición un grupo de alabarderos que se abre paso con un estandarte y se lleva en volandas a «Peropalo» para realizar con él una representación disparatada, bien propia del carnaval, conocida por el nombre de *Ofertorio de la Calabaza*¹⁰.

En Calasparra (Murcia), el 28 de diciembre aparecen por sus calles tres personajes con las caras ennegrecidas y vestidos con gran seriedad, como corresponde a la autoridad que representan, lo que les hace ir poniendo multas caprichosas, que van registrando en un grueso libro con una vistosa pluma de ave, por los motivos más inverosímiles. Si el multado se niega a pagar, se reclama la presencia de «Juan Pelotero», una especie de *botarga* vestida de manera zafia y que va dando golpes con una pelota de trapo unida a un palo. Pero el final del juego se produce cuando en un momento dado, al caer la tarde y a una voz, todos los vecinos se levantan contra él y lo persiguen hasta que le atrapan y terminan chapuzándolo en una fuente tras vencer su resistencia. En Águilas, también en Murcia, hace años, durante los días de carnaval, salían por el pueblo dos personajes zafiamente vestidos. A uno, el conocido por la *musona*, que llevaba un traje de esparto, se le perseguía dándole algún golpe que otro. En ocasiones se pasó a mayores cuando algún irresponsable le prendía fuego, lo que le obligaba a salir corriendo para arrojarle al mar¹¹.

De carácter singular es la fiesta de Malá (Granada), dedicada a San Isidro Labrador. En ella, durante la solemne procesión por las calles del pueblo, los vecinos arrojan a la imagen puñados de grano de trigo y de maíz, que, de esta manera, quedan bendecidos. A continuación, sacan a las aves de corral para que lo coman. De igual manera, y por ser un bien tan necesario para el campo sembrado en esa fecha del año (mayo), se le pide que no falte el agua de la lluvia. Sin embargo, si pasado un tiempo la sequía avanza hasta arruinar la cosecha, tras un pequeño acuerdo, y como medida intimidatoria, se confecciona un pelele relleno de paja y trapos, que recuerda lo más posible a la imagen del santo, aunque nadie se atreva a llamarlo por su nombre, y se le arroja al río¹². En otros lugares, estos peleles, llamados *entroidos* o *antroidos* en Galicia, *medo* en el Bierzo leonés, *zoripot* en el País Vasco y *peirotos* en Sobrarbe, también con nombres propios como Micaela, Manolo, Maquilandrón, Perico Pajas, el Tío Pajas, Bobos, etc., e incluso en forma de sardina que es enterrada con gran boato al final del carnaval, son quemados dentro de un ritual que, como todos los anteriores, también debe ser visto como la sustitución de la víctima propiciatoria.

Por último, y para poner fin a lo que podría ser una larga lista de figuras más o menos semejantes, haremos referencia al «Jarramplás» y al «Taraballo» de Pional y Navaconcejo, respectivamente, pueblos del norte de la provincia de Cáceres, que aparecen en sus fiestas de invierno dedicadas a San Sebastián. El primero lo hace como personaje salido de una leyenda que habla de un ladrón de ganado que llegó a ser capturado y castigado ejemplarmente, y como tal aparece vestido con camisa y pantalón blancos salpicados de pequeñas tiras de diferentes colores y una pequeña cruz en su espalda. Se cubre el rostro con una gran máscara que termina en su parte superior en punta, debido a dos cuernos cuyos extremos acaban unidos, y de la que salen unas crines de caballo, lo que le da una caracterización tan grotesca como espantosa.

Como en tantas otras fiestas, el «Jarramplás», con su ayudante o mayordomo, pasa un día recogiendo donativos de casa en casa, para, en determinado momento, llegar a lo que se llama el «regocijo», episodio por el que, a la vista de lo recaudado, se anuncia que aquel año habrá fiesta. El primer acto de ésta es de carácter religioso. En él, el «Jarramplás», sin máscara, se arrodilla, con su mujer, ante la puerta cerrada de la iglesia. Ambos rezan durante unos minutos. A continuación, cuando las campanadas del reloj marcan las doce de la noche del día 20, este personaje comienza a marchar tocando el tambor, mientras una buena parte del pueblo, tras él, va cantando alboradas y acompañándose de un coro en el que se golpean calderos, botellas, etc., hasta que, a las tres o las cuatro de la madrugada, se termina con una comida comunal de migas, chorizo y torreznos. Al día siguiente, la imagen de San Sebastián es sacada en procesión escoltada por el «Jarramplás», que marcha sin máscara a una corta distancia dando saltos y evolucionando de manera dislocada. Más adelante, en la misa, a la que asiste en lugar destacado, y poco antes de que termine, se le ordena que salga a la plaza. Acto seguido, y una vez que los vecinos han desalojado el templo y se han pertrechado bien de municiones, consistentes en nabos dispuestos en sacos en la puerta, el «Jarramplás» hace su aparición para avanzar despacio e indiferente a todo cuanto le rodea, siempre tocando el tambor con los palos o cachiporras y arrodillándose en lugares señalados. Después se coloca sobre el pretil de la fuente para ofrecer un buen blanco, dando lugar a que se inicie un combate desigual. El «Jarramplás», que procura defenderse golpeando con las cachiporras a todo aquel que consigue acercársele con intenciones de pegarle e insultarle, sólo cuenta con la ayuda del mayordomo. Por la tarde continúan amenazándole y golpeándole, hasta que se da por terminada la fiesta cuando se inicia un rosario en la parroquia, al que asiste este personaje despojado de la máscara.

Una fiesta muy parecida es la que se celebra en el mismo día de San Sebastián en el vecino pueblo de Navaconcejo, también en la provincia de Cáceres, y que tiene como protagonista a un personaje llamado «Taraballo»¹³.

Hasta aquí algunas fiestas que presentan grandes semejanzas, quitando las particularidades locales, con la del «Cascamorras» de Baza-Guadix, lo que nos conduce a preguntarnos si esta figura singular, y de la que se sabe que comenzó a figurar como tal durante el siglo XVI, no guarda relación con otra anterior de la que no ha quedado la menor referencia y que era utilizada como un medio simbólico para conjurar la amenaza del hambre o las posibles enfermedades traídas por el aire. Al ser cristianizada pudo adaptarse a un nuevo ritual festivo que hermanaba a las dos ciudades, como encontramos en algún otro caso¹⁴. En «El Cascamorras» se cumple la condición de persecución y agresión dentro de una situación adaptada a unas circunstancias históricas, como fueron las de la reconquista castellana de Baza y Guadix en los años inmediatamente anteriores a la caída de la Granada nazarita. Las autoridades eclesiásticas y el pueblo se apoyaron en las apariciones milagrosas de imágenes, que habrían de culminar con los descubrimientos extraordinarios de los plomos de la misma Granada y las reliquias del Sacromonte algunos años después.

«El Cascamorras», figura tipificada que juega su papel de *pharmacon*, como sucedía en la Grecia clásica, permite que una sociedad se purifique al identificarse con sus aventuras y desventuras. Su carrera implica competencia y derrota asumida desde un principio, pero, por ser parte de un ritual, salva a una comunidad de caer en un vacío carente de sentido. Y de este modo un pasado histórico queda unido a otro anterior cargado de olvido y silencio, pero que se actualiza y recondiciona año tras año para entrar en un futuro libre de amenazas, amagos y retos. «El Cascamorras», como otros de los personajes que hemos encontrado en las páginas anteriores y otros muchos que sabemos que todavía existen en numerosos

pueblos españoles, una vez más carga con las culpas de todos, y por ello cae rendido de cansancio, es vapuleado, cubierto de pinturas que lo denigran y bañado en agua como parte de un ritual de lustración, pero al final llega a arrodillarse ante la realidad maravillosa de la Virgen de la Piedad¹⁵. Esto le permite regresar al camino que le devuelve con los suyos y a los que ha de dar cuentas de su triunfo y fracaso, para ser castigado y, al final, reconocido también como el héroe necesario que salva el destino de una comunidad. Y así viene sucediendo desde hace siglos, año tras año, con el calor y sudores propios de los primeros días de septiembre, con un viaje que es iniciático y ritual y por ello sobrecargado de símbolos. Un viaje que algunas veces fue hecho a pie por caminos de herradura mientras saltaban canciones de los que le acompañaban, otras en un tren que dejaba atrás estelas de negro humo y en nuestros días en la comodidad del automóvil, más rápido y por ello menos duradero. Pero a la cabeza de estos desplazamientos, en todos los casos, figura «El Cascamorras», personaje de estampa rara y absurda, extravagante y contradictoria y siempre fiel a sí misma.

3. El rito desnudo:

«los danzantes» de Anguiano (La Rioja)

En Anguiano (La Rioja), por la Magdalena, el 22 de julio, se celebra una fiesta singular, la de «los danzantes de Santa Magdalena», que tal como ha llegado hasta nuestros días bien podemos considerarla un «rito desnudo», y ello en un grado tal que difícilmente admite comparación con algún otro. Todos los intentos de explicar su origen y significado –algunos estudiosos la han considerado prototipo del «culto agrario» o «naturalista» de «fecundidad»– han de ser desechados por baldíos¹.

Los danzantes de Anguiano acompañan a la venerada imagen en cada una de las salidas que hace a lo largo del año: en la traída de la ermita en el domingo anterior a la Ascensión y en el retorno a ella, en el último sábado de septiembre. Por turnos de cuatro, sin dejar de bailar ante ella, la acompañan, entre montes, a lo largo de los aproximadamente dos kilómetros en que es llevada, en andas, hasta el pueblo. Lo mismo hacen en la procesión que se celebra el 22 de julio después de la misa y, en especial, en la espectacular «bajada de la calle» que conduce a la plaza en pronunciada cuesta.

En la mañana de la fiesta, las calles de Anguiano, un pueblo enclavado a los pies de los Cameros Altos, con hermosos bosques de robles, hayas, encinas y pinos, y situado junto al río

Najerilla, se van viendo colmadas de un buen número de forasteros y curiosos que han acudido al reclamo del rito que una vez más va a volver a repetirse.

A la salida de la misa celebrada tras la procesión, en el atrio empedrado, abierto ante la puerta de la parroquia de San Andrés, en el barrio llamado Mediavilla, los danzantes, de edad que supera los veinte años, y en número de ocho –vestidos con camisa blanca y chaleco adornado con flecos de colores verde, rojo, rosa, amarillo o azul, pantalón negro sujeto con una faja azul que queda cubierto con un amplio faldellín amarillo sobre enaguas, y sobre el que luce, sujeto a la cintura, un pequeño mantón²–, comienzan a calzarse los zancos. Para ello, en primer lugar, estiran lo que pueden las medias que les cubren las piernas hasta las rodillas y se reafirman en los pies las zapatillas de lona apretando sus cintas negras. Seguidamente, con la ayuda de algún amigo o familiar, comienzan a fijarse los zancos hechos de una pieza de madera de haya rebajada hasta acabar en una punta roma, en cuya parte media, a medio metro aproximadamente, se aplica el pie, que queda bien sujeto por ligaduras, mientras se prolonga en horquilla hasta alcanzar el muslo, donde igualmente se sujeta con fuerza para que quede consolidada su rigidez. Por último, se sujetan en las manos unas grandes castañuelas, que comienzan a repicar con fuerza, y con el apoyo e impulso de las personas que los atienden se van poniendo en pie. Cuando la imagen de Santa Magdalena es sacada a la puerta, los danzantes, que se han dispuesto en dos filas dándose la cara, bailan ante ella, mientras las dulzainas o «gaitas», con acompañamiento de tamboril, comienzan a tocar unas tonadas armoniosas que duran contados segundos. Dicha «entradilla» se reitera de manera persistente con un paralelismo de notas cuando los danzantes comienzan a girar con fuerza sobre uno de los zancos mientras que con el otro se impulsan.

Éstos, al ritmo de la música conocida por «El Agudo», van bajando por separado los seis escalones que separan la pequeña

explanada del comienzo de la calle de bajada pronunciada que lleva a la plaza. En total son ocho. Los vecinos se apiñan tras los gaiteros y a ambos lados de la calle para dejar abierto un pasillo. Después, impulsado por una entradilla aguda de la gaita, el primero de ellos se lanza con violencia girando como una peonza sobre uno de los zancos al tiempo que con el otro, abriéndose en compás, avanza en el descenso salvando los escalones. El danzante, cuya falda toma aire y se va hinchando conforme aumenta la velocidad, en los metros finales alza los brazos al tiempo que le sujetan, abrazándose a él, varios de los hombres que le rodean. Y en ese mismo momento, ante el nuevo toque, el segundo danzante inicia su salida para dejarse llevar de la misma manera, mientras que por uno de los lados el primero vuelve junto a los gaiteros. Así van los danzantes bajando la calle, mientras que, a paso lento, la muchedumbre, que presiona tras los músicos, va reduciendo el camino. Y de esta manera los danzantes van haciendo los cuatro o cinco recorridos que han de cumplir, hasta que, por último, una salva de cerrados aplausos premia su esfuerzo y la pericia demostrada.

El ritual de los «danzantes» de Anguiano, como viene sucediendo desde hace cientos de años, se sostiene sobre sí mismo, como tantos otros rituales. De éstos, sin embargo, se diferencia en que resulta imposible encontrar una leyenda, un acontecimiento o una hipótesis –quizá el cumplimiento de un voto hecho por alguno de los del pueblo a la vuelta de una guerra en tierras lejanas en las que vio andar sobre zancos o el paso a hombros de un juego de niños– que puedan explicarnos su origen.

Tal vez podríamos remontarnos a cultos paganos que, a despecho de las persecuciones de que fueron objeto, pervivieron de forma más o menos velada –con frecuencia en manifestaciones animistas–, sobre todo en estos parajes en los que

la cristianización fue tardía. Uno de estos cultos indígenas, la dendrolatría o veneración de los árboles³ –que se dio con profusión en toda Cantabria y Pirineos, bien de manera general o particular, o de ciertas divinidades o seres espirituales de menor entidad que moraban en ellos, de la que tenemos noticias por la epigrafía funeraria y, posteriormente, por su traslado a la heráldica–, sin duda pervivió durante siglos en los montes de Anguiano, aunque transformada y encubierta por ciertos cambios. Esto nos conduce a que la ermita de la Magdalena, en el monte, debió de alzarse sobre un templo anterior próximo a una cueva en que se dio culto a uno de estos árboles que había en las proximidades de una fuente. Matheo de Anguiano, a comienzos del siglo XVIII, nos refirió que la imagen de Santa María Magdalena se apareció de manera milagrosa sobre una encina, que, desde aquel momento, dio unas hojas que crecían en ramas sin espinas y que poseían notables virtudes curativas de diversas enfermedades, aunque, de forma inexplicable, los frutos se caían de sus ramas antes de que llegasen a madurar. Dicha encina fue arrancada de raíz por un viento furioso, que fue interpretado de muy diferentes maneras. A la cueva, se nos dice en su libro, acudían muchas gentes para tomar pequeñas piedras en forma de pirámide, que sin duda eran parte de las estalactitas que se habían formado en ella y que se utilizaban como talismanes protectores en las casas y en los viajes. Y, por último, estaba la fuente, que, asimismo, era tenida como cosa maravillosa, pues de hora en hora crecía y decrecía, tanto de día como de noche. El agua que manaba de ella era beneficiosa para la curación de la lepra y de la sarna; bebida, aliviaba los dolores de estómago⁴.

Pero todo esto nada nos dice de esta especie de escolta ceremoniosa de la santa que son los danzantes. Tampoco de su número (ocho), semejante al de los que acompañan al Cristo de la Viga en Villacañas (Toledo) y que, como en Anguiano, cumplen la función de fundir lo sagrado con los vecinos de este pueblo manchego. También visten faldas y bailan a los

sones de una flauta y un tambor, aunque en su caso se sabe que tanto el número como la vestimenta son debidos a que cuando Cristo se apareció en lo alto de uno de los palos o viga de barco iba acompañado de ocho danzantes caracterizados de dicha forma⁵.

Los danzantes de Anguiano vienen a ser una especie de enigma que se sostiene sobre sí mismo, un rito desnudo que ha alcanzado el siglo XXI.

4. Carnaval en tiempo sagrado. Moratalla (Murcia)

1. En la mañana de Jueves Santo, conforme el viajero va acercándose por la carretera de Caravaca a Moratalla (Murcia)¹, cuya estampa medieval aparece sobre un cerro en el que se ordena el caserío dominado por un castillo, un ruido sordo y bronco, monocorde, parece dominar el paisaje. Más adelante, ya en el pueblo, al entrar por sus primeras calles, que pronto marcarán el camino, hecho de cuestas, que conduce a la plaza, ese ruido llega a hacerse dominante y opresivo. Después, a la vuelta de una esquina, o porque en ese momento salen de una casa, comienzan a aparecer las figuras extrañas de numerosos hombres que visten túnicas de nazareno hechas de telas estampadas, cuando no de retales, que lucen los más variados y vivos colores y dibujos y ocultan el rostro con caperuzas o el faldón de los capirotos de la misma guisa, mientras golpean de manera acompasada o aporrean con frenesí los tambores que llevan colgados en bandolera.

Cuando se llega a la plaza o se pasa a la Calle Mayor, la «Carre-
ra», donde los nazarenos se han multiplicado hasta alcanzar una cifra difícil de calcular, mientras van y vienen solos o en grupos, deteniéndose en la puerta de los bares para hacer algún alarde del dominio que tienen de los «palillos» ante su con-

currencia, o, incluso, pasando a su interior, el ruido se hace ensordecedor. Hasta consigue que el aire vibre de modo que produzca una sensación extraña.

Es el día mayor de la Semana Santa de Moratalla, día de fiesta que da comienzo cuando amanece la mañana en el lejano horizonte, momento en el que se «rompe el fuego» y los tambores salen a las calles marcando el redoble que origina un ruido tosco y áspero, que poco a poco irá ganando en intensidad hasta hacerse atronador. No falta el «anticipo», en la «última noche», en que los miembros de las diferentes peñas en que se agrupan los moratalleros se reúnen en los diferentes locales, por lo general los reservados de los bares, «el santuario», para celebrar, en hermandad, una cena copiosa, entre voces y risotadas. En estas reuniones suelen destacarse los espontáneos de turno que hacen «un solo» repiqueteando a conciencia la tensa piel del tambor en demostración de su impaciencia, mientras son jaleados con entusiasmo por los demás, aunque a veces se les ordena que guarden silencio porque todavía no se debe tocar. También se procede a tensar con sumo cuidado el parche de piel, dando con cuidado los últimos «apretones» a los cordeles, o a calcular las últimas vueltas de las mariposas para así conseguir su máxima tirantez. Tras las copas de rigor, todos se retiran para cumplir con el ritual que exige, una vez dadas las doce de la noche, que las túnicas y capirotos queden dispuestos para cuando se ordene echarse a la calle.

Así comienza la fiesta del tambor en este pueblo de la serranía murciana, que, con el correr de los tiempos, y por coincidir en ella una larga serie de circunstancias, ha pasado a ser el ritual por excelencia con el que se han identificado los moratalleros, junto al de correr los toros en los primeros días del verano. De tal manera es así que, cuando se les pregunta por su origen y significado, a lo que difícilmente saben responder, no dudan en considerar esta tradición como un símbolo propio de su herencia cultural, lo que les lleva a decir que, en verdad, es «lo que les hace sentirse del pueblo». Llevados de una

exaltación que en ningún momento tratan de paliar y menos de ocultar, añaden que la labor de tocar el tambor es «para ellos lo más importante del mundo». Todos participan en esta celebración, bien de manera activa tocando el tambor, que es «una música que sabe a cielo», bien de forma pasiva, como espectadores fascinados desde las ventanas y balcones o curioseando en las calles y plazas. La contenida emoción trasciende lo meramente circunstancial para pasar a ser una fuerza de cohesión de los miembros que componen esta comunidad, conscientes de que participan de algo que es como un secreto guardado que conocen y les pertenece.

2. Pero la fiesta del tambor de Moratalla, que, como veremos, ha mantenido una larga serie de peculiaridades, guarda estrechas semejanzas con otras celebraciones folclóricas. También, aunque su origen puede ser muy diferente, ha acabado siendo encuadrada en el impreciso y polivalente cuerpo de manifestaciones propias de la religiosidad popular, como las que tienen lugar en tierras del Bajo Aragón, en las manchegas y en algún otro pueblo murciano.

Todas estas fiestas plantean una serie de interrogantes referidos a su origen y a la evolución que han tenido. En general, mientras unos les atribuyen un fundamento propiamente religioso, otros las relacionan con la protesta social e, incluso, antirreligiosa, que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, tuvo en España amplio arraigo.

El primer historiador que se preocupó de esta cuestión, que, a su vez, se presentaba como un curioso enigma motivado por la falta de memoria colectiva, fue E. J. Taboada cuando investigó el origen de la Semana Santa de Alcañiz en su libro *Mesa revuelta*. Para ello tuyo en cuenta las dos posibilidades a que hemos hecho alusión, aunque la segunda aparezca de manera casi imperceptible. Así, nos dice que el origen de los toques de tambor con ánimo de hacer ruido se debe a la propuesta que fray Mateo Pestel hizo para introducirlos en

una procesión que creó en 1678 con el nombre de *El Pregón*, cuyo fin era hacer pública la muerte de Jesús. J. Taboada se basó en la referencia que de dicha procesión dejó un tal J. Oliver en el libro de la Cofradía del Santo Entierro de aquella localidad y que le llegó por una copia que se había hecho en 1862. En ella se apuntaba que junto al sacerdote que la presidía salían tres personas, de las cuales una tocaba una trompeta o sordina, otra punteaba continuamente las cajas y una tercera batía tres campanas. Dicha presencia de instrumentos en el desfile pasional debió de continuar hasta el siglo XVIII, en que dicha música pasó a hacerse en representación de los trastornos que sufrió la naturaleza –terremotos, truenos y relámpagos– después de la muerte de Jesús. Tras los sacerdotes y mayordomos se dispuso que siguieran *seis nazarenos con doblera*, aunque poco más tarde, para mayor comodidad, fueron sustituidos por tambores destemplados. Por último, debió de disponerse que, poco a poco, aumentaran estos instrumentos, lo que le llevó a Taboada² a aventurar, a modo de conclusión, que «es casi seguro que desde 1730 tomó carta de naturaleza de costumbre en la forma que se conoce hoy».

La idea de presentar las tradiciones locales como patrimonio que tiene una iniciación en tiempos remotos, lo que siempre se ha visto como un reconocimiento de calidad que legitima, también fue esgrimida en todo lo referente a la presencia del tambor en los pueblos del Bajo Aragón y de otras regiones. Así, de modo semejante a Alcañiz, encontramos que dicha antigüedad fue reconocida en la vecina Híjar, donde en el siglo XVI, antes de 1517, los días de Jueves y Viernes Santo ya se acudía al paraje del Cabezo de la Cruz en procesión haciendo sonar toda clase de calderos, tambores y enseres con los que se podía armar ruido, por ser «signos cristianos». Ello fue hecho en conformidad con lo dispuesto por la orden franciscana, que así lo resolvió tan pronto se estableció en el convento que el duque de Híjar levantó en dicho pueblo para esta

Orden, y todo ello era hecho, según se formuló, para secundar lo que decían los evangelistas San Mateo (XXVII, 50-52) y San Lucas (XXIII, 44-45).

En otros lugares, como en Calanda, no faltaron tradiciones legendarias, como un relato que se remonta a 1127 y que se conoce con el nombre de «Teoría de los Castilletes». Por él sabemos que en los días de Semana Santa, cuando los vecinos de este pueblo estaban celebrando los oficios religiosos propios de dicho tiempo litúrgico, un pastor, tocando el tambor, pudo avisar a otro pastor, que, a su vez, pasó la llamada de socorro a un tercero, para anunciar que se aproximaba un cuerpo de ejército moro con intención de tomarlo al asalto. Esto hizo que se pudiera organizar su defensa, y ya, en años sucesivos, en acción de gracias, los pastores calandinos pasaron a tocar el tambor en dichos días, aunque esta piadosa costumbre fue prohibida en 1550 por fray Pedro Merlo, de la Orden de Calatrava, que la consideró impropia de los misterios que se conmemoraban en dichas fechas. Sin embargo, se sabe que en 1640 los tambores volvieron a sonar para agradecer a la Virgen del Pilar el milagro obrado en su vecino Miguel Juan Pellicer cuando le fue restituida una pierna que le había sido cercenada por la rueda de un carro. En los últimos años del siglo XIX y primeros del XX el párroco mosén Vicente Allanegui, de la iglesia de Calanda, avivó la tradición, dotándola de un sentido cristiano. Para ello recordó que el toque de tambor constituía un símbolo del duelo de la naturaleza por la muerte de Jesús, por lo que dispuso que los penitentes participasen en las procesiones tocando el tambor.

En la villa de Hellín (Albacete)³, que en etapa histórica anterior a la división de provincias hecha por Javier de Burgos perteneció al Reino de Murcia, otra leyenda, recogida por Mariano Torres y fijada con puntualidad en 1332, nos refiere un caso semejante al que hemos visto en Calanda, pues en ella aparece otro pastor que pudo avisar a sus vecinos de la misma

amenaza batiendo su tambor⁴. Y algo semejante sucede en Tobarra, pueblo distante de Hellín unos diez kilómetros, donde tampoco falta el erudito correspondiente, en este caso J. M. Hurtado Ríos, que asegura que la presencia del tambor en este lugar se debe a la repoblación de aragoneses que se hizo en el siglo XIII, pues trajeron consigo dicha costumbre⁵.

Frente a todo esto, debemos contemplar las hipótesis defendidas por algunos historiadores que retrotraen el inicio del toque de tambor en buena parte de estos pueblos al siglo XIX, época en que hace su aparición en España, de manera manifiesta, un anticlericalismo opuesto a una España modelada durante siglos por la doctrina de la religión católica y la línea política seguida por el Estado monárquico, salvo en contados momentos de forcejeos más o menos destemplados, y más en apariencia que en el fondo. También la guerra de la Independencia con que se había abierto el siglo había sido admitida en buena parte como una cruzada religiosa, con lo que ello vino a significar frente a la etapa anterior. Para los partidarios del absolutismo, la Ilustración constituyó una etapa que evidenciaba adónde podía conducir el uso dominante de la razón, una aportación extranjera, frente a la fe, y los consiguientes peligros que ello representaba⁶. Sin embargo, tras el final de la primera guerra carlista y la consiguiente consolidación de las ideas liberales, se dio inicio a una nueva etapa en la que, mediante alegatos políticos, escritos de intelectuales y comportamientos desafiantes de las masas populares, que aumentaron tras la revolución del 68, la religión, sobre todo entendida como práctica ritual unida a determinados comportamientos sociales, y junto a ella la figura representativa de los curas y los frailes, pasó a sufrir una fuerte crítica y en determinados momentos hasta persecución, aunque, en definitiva, se impusieron la burla y los deseos de ridiculizar los abusos del clero⁷.

En numerosas ciudades y, sobre todo, pueblos, las prácticas religiosas pasaron a sufrir mil escarnios y sarcasmos, que se multiplicaban de manera abierta en determinadas épocas del año, como ocurría en los días del carnaval o en fechas señaladas, como podían ser las populares *charivari* o cencerradas—los cencerros marcaban aquí el contrapunto de las campanas de las iglesias—, cuando los solteros perseguían a los contrayentes en las bodas de los viudos con ruidos de estos instrumentos y de calderos, latas, cuernos y sartenes viejas. En ellas no solían faltar detalles de significado religioso, como llevar muñecos bajo palio ante los que se aireaban incensarios malolientes⁸. Y es en estas situaciones festivas y burlescas donde el ruido es uno de sus elementos esenciales. Como ejemplo de representaciones plásticas en las que esto ocurre, mencionaremos la ilustración de *Le roman de Fauvel* o el cuadro de P. Breughel *El combate de Carnaval y Cuaresma*, del Kunsthistorisches Museum de Viena, en el que vemos al séquito de don Carnal tocando diferentes instrumentos, o el grabado del mismo autor, titulado *Asamblea de locos*, en el que aparecen varios de ellos sobre una plataforma batiendo tambores y haciendo sonar otros instrumentos. En España no faltan referencias de comitivas de máscaras y mozos disfrazados en que el tambor, con su redoble, es elemento imprescindible de la fiesta, como en Madrideojos (Toledo), cuando a finales del siglo XVIII, y en noviembre, salía por sus calles una cuadrilla pidiendo para las ánimas y vistiendo «xaquetillas o capitillos manchegos de manga perdida, armados de alabardas, en cuyas puntas cuelgan o clavan lo que recogen de limosna, como pies de puerco, tocino, racimos de uva, granadas, pimientos, etcétera, que reducen a dinero [...]». Otros iban con coletos y bandas de seda haciendo de Jefes, pues se conocía que representaban Soldados, Sargentos, Capitanes, etc. Les acompañaba un tambor, diestramente tocado y repiqueteado. A esta cuadrilla de mozos seguían otros engolillados⁹. Lo mismo ocurría en otros muchos lugares.

Por otro lado, debemos tener en cuenta la práctica propiamente eclesial de hacer ruido en los días de la Semana Santa¹⁰. Era costumbre que los jóvenes, durante los oficios, hicieran sonar, de forma estridente, matracas y carracas para sustituir los toques de las campanillas, que debían permanecer en silencio—por extensión, como indica Cobarrubias en su *Diccionario*, estos instrumentos se emplearon con frecuencia en las burlas y chanzas de algunas personas—. También el Sábado de Gloria se hacían sonar cajas de lata o el Domingo de Piñata se quebraban cántaros o pucheros colgados del techo con golpes ciegos de palos o bamboleándolos hasta que daban con el muro y se rompían dejando caer lo que guardaban¹¹.

Que muchos de estos elementos, ya fuesen religiosos o carnavalescos, o sencillamente de escarnio, se amoldaron al toque bronco del tambor en determinados momentos de la Semana Santa como protesta y burla del recogimiento y silencio que durante siglos pareció en España como apropiado a estas fechas tan señaladas, no cabe duda, y como tal lo reconoció E. J. Taboada Cabañero al referirse a la Semana Santa de Alcañiz. Éste, sin embargo, restringió esta práctica a horas nocturnas: «Por la noche, entre diez y once, la gente de buen humor se prepara para dar nuevo concierto y organiza una cerrada con tamborres, latas, carracas y sonajeros de índole parecida; todo por el gusto de no respetar el bando de buen gobierno que prohíbe esos desahogos. Los curiosos se lanzan a la calle con el fin de presenciar escenas poco edificantes en la noche de más regocijo para los católicos, donde se falta a los delegados de la autoridad y éstos no tienen gran respeto a las galanterías constitucionales, y todo resulta broma. Incidentes cómicos entretienen al público hasta el amanecer; tocadas las cuatro, en pocos minutos se echan a la calle igual o mayor número de tamborileros, pero si cabe con más entusiasmo que el día anterior»¹².

Sin duda alguna, la presencia de tamboristas en los días de Semana Santa en los pueblos españoles en que pervive esta

costumbre está íntimamente relacionada con la serie de vicisitudes por las que pasó el choque frontal que se vino produciendo desde mediados del siglo XIX entre los católicos, representantes de la oligarquía local, y los que se enfrentaban de manera abierta a ellos. Los primeros se inclinaron por manifestarse fielmente observantes de la máxima circunspección y seriedad en todo lo tocante a la celebración de los ritos eclesiales de esos días y, junto a ello, del cumplimiento riguroso del silencio en la vida ciudadana. Llevado a sus últimos extremos, el ruido se convirtió en una especie de emblema representativo del orden dominante. Esto condujo a la prohibición de que circularan por las vías públicas vehículos como carrozas, carros y calesas y a que se observase la debida compostura para que no se produjeran voces destempladas ni ninguna clase de estridencias ni alborotos. Todo ello se hizo patente en las Normas de Buen Gobierno que se dictaron en casi todos los municipios españoles. Esto condujo a que muchos ciudadanos, que vieron en estas normas una especie de coacción, respondieran con demostraciones de toda clase de bullicios, tiberios y alborotos, entre las que las tamboradas tuvieron un papel destacado.

Juan González Castaño, al ocuparse de la Semana Santa de Mula, ha apuntado con certeza que la costumbre de tocar el tambor durante la Semana Santa, como fecha más remota para su origen, no pasa de los años cuarenta o cincuenta del siglo XIX, momento en que se hacen patentes las primeras prohibiciones de que tenemos noticia, pues «en las procesiones —se dice en las Ordenanzas del año 1859— se guardará por los concurrentes el orden y compustura debidos, y en todo caso se prohíbe andar por las calles con tambores».

Pero esta imposición no se debió acatar con el celo debido. En Mula, hasta bien entrado el siglo XX, el toque de tambores en Semana Santa estuvo condicionado por los representantes de los partidos políticos que se turnaban en el gobierno del municipio, es decir, los que dependían del conservador Juan

de la Cierva y Peñafiel y los que lo hacían del republicano Rodrigo Soriano¹³.

3. Sin embargo, en Moratalla, el toque del tambor durante la Semana Santa, aun estando íntimamente relacionado con lo apuntado para Mula en cuanto respecta al bullicio y protesta populares enfrentados al orden y silencio impuestos por los católicos a ultranza, tiene algunas particularidades, sobre todo la de mostrarse de manera explícita como una carnava-lada. Así, frente a la imagen del nazareno con su túnica de un color que guarda una dependencia simbólica de las características definidoras de la cofradía a que pertenece, el tamborista de Moratalla, que durante esos días marcha de bar en bar y por la plaza y calles que forman la «carrera» sin dejar de tocar el tambor, y en muchas ocasiones de aporrearlo con saña, viste una túnica a modo de bata, al estar abotonada en su delantera. Lleva también un capirote de colores chillones —los de Mula son siempre negros—, lo que nunca le hace perder su carácter burlesco, disparatado y provocador.

Cuando he pretendido saber del origen de los «tambores» en Moratalla preguntando a personas que pasan por conocedoras de la historia y peculiaridades de este lugar, me he tropezado casi siempre con una actitud que oscila entre la ignorancia y la negativa a reconocer la índole carnavalesca que hemos apuntado. Los que adoptan esta última postura, aunque no se atreven a afirmarlo categóricamente, aventuran que puede tratarse de un ritual derivado de prácticas religiosas, lo que les sitúa en una difícil encrucijada. Sin duda alguna, este problema se hubiera aclarado de manera satisfactoria si contásemos con la documentación correspondiente a su archivo municipal, como sucede en Mula, pero, desafortunadamente, cuanto éste guardaba desapareció bajo las llamas tenidas por purificadoras durante la última guerra civil.

Hace años, J. Ludeña publicó un libro que lleva por título *El tambor en la Semana Santa de Moratalla*, en que se recogen

diversos artículos referidos a este tema y en el que, como es usual en todo lo referente a los orígenes de la mayor parte de las fiestas, tras un primer trabajo en que se nos habla de los orígenes del tambor y del papel que ha jugado desde la antigüedad, sobre todo en los ejércitos, se pasa a otro en que se aborda la primera presencia del tambor en Moratalla. Para esto último, el autor recurre al testimonio de los más viejos del lugar, que comparan su antigüedad con la de los olivos de sus campos, lo que no aclara mucho. Más explícito se muestra cuando se hace eco de lo afirmado por algún historiador de otros lugares, como lo dicho por José María Hurtado Ríos para Tobarra, quien también lo hace extensivo a Moratalla, así como cuando apunta la posibilidad de que fuera introducido por los padres franciscanos que llegaron a Moratalla durante el siglo XVI, lo que le hace afirmar que «no hay que descartar la posibilidad de que la liturgia del conocido *Oficio de tinieblas* franciscano, en un momento dado, saliese del templo a la calle en forma de manifestación tamboril»¹⁴. Más fundamento parecen tener las referencias de este autor a la existencia de maestros artesanos del tambor en la segunda mitad del siglo XIX, lo que presumiblemente nos conduce directamente a un tiempo semejante al visto para la vecina Mula, y que se puede hacer extensivo en este punto también para otros lugares de La Mancha o del Bajo Aragón.

Por otra parte, no han faltado comunicantes que, tras manifestarme su deseo de permanecer en el anonimato, para evitar problemas, me han asegurado que el tambor hizo presencia en Moratalla durante las celebraciones de Carnaval en el siglo pasado, como un ejemplo más de las relaciones habituales entre fiesta y ruido¹⁵. Las prohibiciones y persecuciones de que fue objeto esta costumbre se solvieron con su traslado a época sagrada. De esta forma, las críticas, que no faltaron, no lograron apagar los sonidos de los tambores tañidos por los nazarenos.

¿Es esto posible? La respuesta sólo puede ser afirmativa, pues, aparte de las túnicas o batas de remiendos y colorines,

prendas siempre asociadas a la mascarada, en España, dentro de la mejor tradición del carnaval, hasta la tarde de uno de los días de Semana Santa, la del Viernes Santo, pasó a llevar el sobrenombre de «la asnería».

Según parece, a comienzos del siglo los tambores se recogían a la hora del inicio de la tarde de dicho día, lo que daba lugar a que las calles que formaban la Carrera pasasen a verse pobladas de unos nazarenos que continuaban tocando sus tambores, aunque ahora de ellos colgaban ristras de longanizas o frutas, cuando no botas de vino, y que se confundían con otros que vestían caretas y se disfrazaban de las más diversas maneras, como era la de muchos hombres de mujeres, y hasta de novias con careta y traje blanco apropiados para el caso, aunque dejaran ver unas piernas peludas y musculosas bien propias de un recio bracero, y como es propio de carnaval no faltaron tampoco otros que lo hacían de frailes y monjas. En aquella tarde valía todo lo disparatado y absurdo, todo lo extravagante y lo increíble. En nuestros días, nos dicen con nostalgia, la «tarde de la asnería» —una tarde «que es incomprendida por los que no son de Moratalla»— ha decaído mucho, ya que apenas es poco más que un recuerdo de lo que fue: «Si los viejos volviesen no la reconocerían», concluyen.

También debemos determinar cómo han evolucionado estos días de tamborada en Moratalla hasta convertirse en un ritual arraigado en el presente. Durante los días de Jueves y Viernes Santo cientos de tamboristas de ambos sexos concurren por sus calles principales levantando un fragor y estruendo ensordecedores, o se detienen y entran en los bares que las jalonan, y en los que el ruido se multiplica. Un ruido compacto, producido por el redoble repicado que se ve contrapunteado por otros golpes poderosos descargados con fuerza, lo envuelve todo.

Después de esto conviene preguntarse si queda algo hoy de aquel esbozo de protesta popular plenamente decimonónica o de la piadosa versión que considera aquel estruendo como un mimetismo por el que se emula el dolor de la naturaleza por la

muerte de Jesús. Creo que poco o nada hay de ello, pues sólo queda el rito por el rito, que lleva a los que participan en él a integrarse en un acto diferenciador, que a su vez es de afirmación de sí mismos como miembros pertenecientes a una sociedad bien definida, la de Moratalla y su campo. Tras horas y horas de ruido vibrante y opresivo, tanto los tamboristas como los que se limitan a ser espectadores entran en un estado de enajenación que les impide la comunicación con el exterior. Encerrados en sí mismos, sus conciencias quedan por completo aisladas de cuanto les rodea. A ello contribuye muchas veces el efecto producido por la ingestión de bebidas alcohólicas.

Una vez más el rito, como tal rito, ha impuesto sus condiciones de pervivencia apoyado en la reiteración. Su origen ha quedado perdido en un ayer más o menos indeterminado, hasta llegar a un hoy en que año tras año se rehace en sí mismo, en su repetición encadenada. En otros lugares, como en varios pueblos del Bajo Aragón, el tambor, en un momento propicio, fue asimilado a las manifestaciones religiosas e integrado en sus procesiones, donde suele aparecer como el útil que portan los penitentes, pero en Moratalla la tamborada ha quedado abandonada a su suerte, formando parte de la fiesta, con su principio y fin, un fin que queda delimitado al inicio del desfile procesional. En una sociedad ordenada, como es la de Moratalla a finales del siglo xx, cada manifestación tiene su tiempo.

4. El tambor en Moratalla es, sin duda, como en Mula, en Alcañiz, en Híjar, en Calanda, en Hellín, la respuesta encontrada en un momento determinado del pasado español a tanta prevención y prohibición. Con ello ha llegado a ser parte consustancial de los habitantes de estas tierras, que incluso han erigido en honor del nazareno un monumento en la explanada principal. Sin duda, la tamborada nació desde la rebeldía popular como una respuesta destemplada y agresiva a tanto mandato, a tanta carga, a tanta violencia, a tanta obligación y acatamiento, ya provinieran del poder religioso o del poder civil.

Para ello, los hombres no encontraron mejor modo de hacerlo que disfrazándose de nazarenos, esa imagen tremenda de la penitencia y de la humildad bien propia de los siglos barrocos, aunque junto a ella no faltase otra más llevadera y menos recatada, que conocemos por los autores clásicos y que pobló las calles de las ciudades españolas con disparates, repartiendo caramelos, lanzando algún piropo a alguna guapa moza que respondía riendo y dejando caer miradas medio tapadas, y gastando bromas desde el anonimato, lo que les valió también en más de una ocasión ser amonestados y hasta perseguidos.

Hoy el tambor aparece adaptado a los aires de nuestro tiempo, en que todo se asimila y acaba vendiéndose en los grandes almacenes. Si se trata de una fiesta como la de Moratalla, se la declara de «interés turístico», y como tal sirve para que todos los años, en una de las localidades españolas en que se toca el tambor con frenesí durante los días de Semana Santa, en la época que se considere apropiada, se hagan simposios y reuniones de hermandad de los amantes de este instrumento a las que acuden representaciones de todos estos pueblos y en los que se leen ponencias y se pronuncian discursos por la autoridad competente en los que se afirma con entusiasmo político que el tambor es vínculo que une a los pueblos en su destino, lo que da lugar a la celebración de una opípara comida, que a su vez da paso a las efusivas despedidas.

Pero, como fiel contrapunto de lo que hemos expuesto, en Moratalla, en esa tarde de Viernes Santo, cuando llega la hora, el templo de la Asunción o, en los últimos años, por estar en obras, el convento de Jesús Aparecido abren sus puertas y se inicia la procesión del Silencio con la milagrosa imagen del Cristo del Rayo, que sigue el itinerario trazado por sus estrechas y tortuosas calles, con las luces apagadas y la oscuridad rota por los velones encendidos que portan los penitentes. La noche se hace silencio porque un pueblo enmudecido, y hasta sobrecogido, así lo quiere; el mismo pueblo que unas horas antes celebraba la *tarde de la asnería*.

5. El último «toro de San Marcos».

Ohanes (Almería)

En la ladera sur de Sierra Nevada, en la Alpujarra de Almería, se encuentra el pueblecito de Ohanes, con sus casas cuadradas en su mayor parte y de terrazas de tierra arcillosa que se escalonan hasta alcanzar las alturas del monte que lo abraza, y una iglesia parroquial consagrada a la Virgen de la Concepción, de gran fábrica en su parte inferior. Más abajo corre el río Chico, antes llamado Ohanes, con aguas que riegan las huertas abancaladas en las que no faltan los parrales que producen una famosa uva.

Allí, en este pueblo, en el que, según la tradición, se reunieron los últimos moriscos de la Alpujarra una vez que fueron vencidos por el Marqués de los Vélez, y tras nombrar a Alta-hali como su caudillo organizaron la resistencia en Almería, año tras año, en el día de San Marcos, se ha venido celebrando la fiesta en honor de este evangelista desde un tiempo, siempre vago y difuso y que los vecinos de cierta edad desconocen. Hoy, desde hace unos años, por acomodo impuesto por la administración pública, ha pasado a hacerse en el domingo más próximo a dicho día. Como ritual festivo, consiste en lo que hemos dado en llamar *el último toro de San Marcos*, pues en la procesión que se organiza a continuación de la

misa, encabezándola, figura la participación de un número de toros enmaromados que suele variar en los últimos años entre dos o cuatro, aunque hace años solamente era uno. En realidad, esto depende del dinero que los mayordomos que cada año quedan como encargados y responsables de la organización de la fiesta han sido capaces de obtener en peticiones directas hechas a los vecinos y en las rifas y loterías que se han sucedido a lo largo del año.

El «toro de San Marcos», como es bien sabido, fue una fiesta sumamente extraña que se celebró durante siglos en numerosos lugares de la Península Ibérica el 25 de abril, con motivo de la festividad de este evangelista. La iglesia, que le concedió gran importancia, llegó, en algunos lugares, a considerarla fiesta de guardar. El Arcipreste de Hita, haciéndose eco de su difusión y fama, dijo aquello de que

Toda la santa iglesia faz procesión onrrada
de las mayores del año, de xristianos loada.

En esta fiesta, de la que poseemos abundantes descripciones, sobresalió, desde siempre, su marcado carácter agrario, lo que la llevó a ser vista como idónea para realizar las rogativas de lluvia y para las ferias de ganado y de final de arriendo. El pueblo siempre le atribuyó poderes milagrosos, aunque muchos eclesiásticos la consideraron próxima a las supersticiones y al paganismo. Por otro lado, debe tenerse en cuenta que, cuando el año estaba dividido en dos estaciones, como sucedía en el calendario de la antigüedad romana, la fecha del 25 de abril marcaba el paso del invierno al estío y era motivo de que en ella se celebrasen las fiestas conocidas por Rubigalia o Robogalia, en que se desarrollaban determinados ritos en honor de Robigo, un genio que presidía el cultivo del trigo, encaminados a salvaguardar los cereales de plagas como el añublo, la roña o robigo. De ellas nos dejó cumplida descripción Ovidio (*Fast*, IV, 905 y ss., y Varron, *Rerum rusticarum*, I, 1 y 6).

El ritual, tal como se cumplía en tierras de Andalucía, Extremadura y Castilla, consistía en que, en las primeras horas de la mañana de la festividad del santo, el cura del lugar y los mayordomos de la cofradía se encaminaban a las afueras del caserío, hasta llegar a un prado próximo en que se hallaba pastando un toro bravo. Las descripciones más conocidas del rito son las hechas por Luis Zapata, en el siglo XVI, y fray Francisco de Coria, a comienzos del siglo siguiente, correspondiéndose ambas con la que se desarrollaba en la villa extremeña de Brozas, cerca de Alcántara:

En aquel lugar, teniendo alguno algún espantable y temeroso toro, y que de fiero no se pueden con él averiguar, dásele a la Iglesia. Llegando el día de San Márcos, a la vispera de él, va el mayordomo a esos montes por él, donde no se le para hombre que vea, y llegando en su asnillo ante el embajador de San Marcos, le dice: «Marco, amigo, ven conmigo a las Broças, que de parte de San Marcos te llamo para su fiesta». El toro deja sus pastos y, manso, vase delante de él; entra a las vísperas en la iglesia como un cordero manso, y pónenle en los cuernos rosas y guirnaldas las mugeres; y sin hacer mal a nadie, sálese acabadas las vísperas al campo, allí cerca. Otro día va en la procesión suelto entre la gente, y pasa por un arco del claustro, tan estrecho que ha menester para pasar ladear los cuernos, y esto sin que se lo diga nadie, y toda la misa se está en pie, delante de las gradas del altar mayor, y acabada de alzar la hostia postrera y de consumir alguna vez, sálese de la Iglesia a todo correr, como muchacho de la escuela, y vase por esos montes y jarales, volviendo a su braveza natural¹.

La descripción que poco después, en 1608, hizo fray Francisco de Coria² es mucho más prolija en detalles que la que acabamos de transcribir de don Luis Zapata, aunque en síntesis es bastante semejante. Los detalles que añade se refieren, sobre todo, al comportamiento que observaba el toro durante la procesión y ceremonia religiosas, así como en el recorrido por las calles del pueblo y entrada en casa de enfermos. Todo ello se consideraba un milagro obrado por San Marcos, fiel intermediario de la divinidad³. En la misma línea de

justificación se sitúa el padre Tomás Hurtado, al que el padre Feijoo exculpa en su *Theatro crítico*, por ser costumbre inmemorial, «lo que de ella motiva una presunción legítima de que no es superstición». Entre los autores que han pretendido minimizar la intervención de las fuerzas sobrenaturales debemos recordar al doctor Laguna, médico del emperador Carlos V, en los comentarios a la *Farmacopea* de Dioscórides. Éste, al tratar de la planta Onagra, advirtió que en la víspera de la fiesta los mozos del pueblo «suelen tomar un ferocísimo toro y emborracharle con el más fuerte vino que hallan, no dándole a beber y comer otra cosa», lo que hacía que se amansase de tal forma, que al día siguiente los niños y las doncellas lo llevaban asido con cordoncillos y trenzas hasta la iglesia, donde, durante los oficios, estaba cabeceando de sueño y se dejaba poner mil candelas en los cuernos⁴. Otra causa, según el fraile benedictino, sería la mansedumbre y domesticidad del animal.

Hasta aquí una breve referencia de lo que era el «Toro de San Marcos» en muchos pueblos españoles durante los siglos XVI al XVIII. No faltan noticias que lo prolongan hasta el siglo XX. Aunque con notables variaciones, en una finca próxima a Jaraiz de la Vera, como me descubrió Javier Marcos Arévalo, ha venido celebrándose una fiesta, que hemos denominado «el último toro de San Marcos», y que puede servir de introducción a la de Ohanes.

Así, mientras se decía la misa en la iglesia parroquial, en el corral de una casa de las afueras del pueblo, en el camino que lleva a Beires, en el que estaban encerrados los toros, a unos novillos de tres años y de unos cuatrocientos kilos, que habían traído de una dehesa de tierras granadinas en los días anteriores y a los que habían ido a contemplar una buena parte de los vecinos, se procede a enmaromarlos por los cuernos con dos largas y fuertes cuerdas. A continuación, con intervalos de cinco minutos, son conducidos hasta la plaza de Miguel Vizcaíno Márquez, en la que están la iglesia, con su puerta principal, y el Ayuntamiento. Allí, los animales son inmovilizados.

Antes, para vencer su resistencia, han sido obligados a dar vueltas a los árboles o a las columnas del edificio del Ayuntamiento. Ante esto, los espectadores más medrosos buscan protección donde pueden, asiéndose a los balcones o parapetándose tras las verjas que amparan la estatua del titular de la plaza.

Antes, dicen, era costumbre que los toros fuesen hostigados con la punta de unos largos palos, con lo que se conseguía que se mostrasen constantemente inquietos y embravecidos. Pero desde hace unos años, debido a las quejas de los miembros de la sociedad protectora de animales, se ha desterrado dicho hábito. Esto ha hecho que se observe tal celo que en la ocasión en que presencié la fiesta, en 1998, los que sujetaban las cuerdas apartaron con decisión, por no decir con brusquedad, a un muchacho que se llegó por detrás hasta uno de ellos y le dio un suave manotazo en un anca. Algunos vecinos a los que pedí información sobre la fiesta, tras apuntar con cierto orgullo que a ella acudía gente de toda la Alpujarra y explicarme que los toros iban con cuerdas, lo que evitaba todo peligro, pronto pasaron a precisar que los toros no sufrían ningún castigo, ya que no se permitía que nadie los molestase con picotazos de la punta de palos. Por otro lado, cuando hice una pregunta semejante a uno de los mayordomos, éste me contestó que si era periodista de los que todos los años escribían un artículo contra el pueblo, me fuera a otra parte. A decir verdad, y una vez conocida la fiesta, se puede afirmar que los toros que concurren en ella no sufren más que los caballos en un concurso hípico, lo que no quita para que éste sea un deporte olímpico.

Y así, tras una espera en la que cada cual fue situándose en el lugar que le correspondía, cuando las agujas del reloj de la iglesia marcaron las once y media e hizo su aparición, sobre andas y arropada de flores, la imagen de San Marcos, y subían los cohetes al cielo y arreciaban las voces con vivas al santo patrón, se dio inicio a la procesión. Mientras, los toros, uno tras otro, fueron liberados de la prisión que los mantenía in-

movilizados. Los que llevaban la maroma delantera echaron a correr de manera precipitada y casi a la desesperada, siempre con la cabeza vuelta para no apartar la vista del toro que les seguía con ferocidad, en tanto que doblaban por una callejuela pina; los que sostenían la posterior procuraban aguantarlo un poco para que doblase a su vez y así poder seguir la carrera. Y así, uno tras otro, partieron en estampida de la plaza los tres novillos mientras se levantaban gritos, se producían huidas y hasta se lucía con algún recorte el valiente de turno.

Después, marcando un frente a modo de barrera ante el santo, seguía el estandarte de la cofradía y junto a él, apiñada, una masa de fieles en la que no faltaban mujeres que sostenían velas encendidas. Y así, al paso, se avanzó hasta el lugar en que se había de llevar a cabo el primer «arrodillamiento» de los toros, como marcaba la tradición, a mitad de la calle paralela a la plaza, para pasar seguidamente al anchurón que se forma en la salida del pueblo hacia Canjáyar. Miles de personas contemplaban la escena apiñadas en la ladera del monte próximo. No faltaron las voces y el griterío cuando vieron que aparecía el primero de los toros enmaromados por la calle en que poco antes se habían perdido. El toro, aunque sujeto por las maromas, cabeceaba y lanzaba derrotes en torno suyo mientras poco a poco, a su alrededor, se iban situando los mozos más decididos que esperaban el momento preciso para saltar sobre su cabeza y tratar de reducirlo. Para ello se abrazaban primero a los cuernos, para, más tarde, si era posible, mancornarlo. Esto hizo que más de uno se viese lanzado por los aires, y que después, puesto en pie, con el susto aún encima, saliese palpándose a manotazos el pecho o las piernas. Y así, lo que era un mozo sobre el toro, en segundos pasó a convertirse en dos, tres, cuatro, cinco y más, hasta que el animal quedó vencido e inmovilizado, aunque más en apariencia que en otra cosa, porque no faltaron arremetidas y abalanzamientos que le llevaron a colocar los cuernos en los cuerpos de los que estaban junto al estandarte, con el susto y angustia consiguiente, mien-

tras se redoblaba el esfuerzo de todos por contenerle. Así, conteniendo su fuerza, presionándole hacia abajo y tomándole de las patas, vencieron su resistencia. El toro acabó inclinando su testuz ante el santo, hasta dar en una ocasión con los cuernos en el suelo. Los aplausos arreciaron en ese momento y poco a poco, mientras que los que llevaban las cuerdas volvían a hacerse dueños de la situación, el toro tornaba a quedar suelto para marchar calle adelante. Y así hasta que los tres toros fueron obligados a arrodillarse ante la imagen del santo.

Nuevamente la comitiva se puso en marcha hasta alcanzar otro lugar espacioso para que se hiciesen las mismas señales de acatamiento, que se prolongarían hasta ocho ocasiones. El último «arrodillamiento» se hizo ante la iglesia. Después, sobre la una del mediodía, con muestras visibles de cansancio en los toros, éstos fueron devueltos al corral, del que salieron por el mismo procedimiento con que fueron traídos y donde más tarde serían sacrificados para que su carne fuese vendida al vecindario para ser guisada y consumida como lo que era, como carne del Toro de San Marcos, y, por ello, con las virtudes que le eran reconocidas como propias.

Hasta aquí la fiesta de San Marcos en el pueblecito de Ohanes, último testimonio de lo que fue el llamado «Toro de San Marcos», aunque sus netas diferencias nos hacen contemplarlo más bien como una variante de lo que han sido los toros «enmaromados», toros «ensogados», toros de «cuerda» o «gallumbos», etc., que de manera profusa se han corrido en ciudades y pueblos de todas las regiones españolas y que tienen su origen en la traída de los toros de los bosques próximos a los pueblos una vez que habían sido cazados y reducidos con una maroma sujeta a sus cuernos. De esto tenemos noticias por textos legales de los siglos XII y XIII, así como también por las fiestas celebradas por casamiento, como encontramos en la cantiga CXLIV de Alfonso X el Sabio, en la que se nos refiere un milagro obrado por la Virgen al amansar un toro que se había liberado de la cuerda que lo sujetaba.

Sin salirnos de Andalucía, encontramos toros ensogados en Vejer de la Frontera (Cádiz), donde son conocidos por «Toro de la peá», en Grazalema (Cádiz), en la fiesta llamada «Lunes del Toro», en Carabuey (Córdoba), en Alcalá de los Gazules (Cádiz), en Beas del Segura (Jaén), en Cortes de la Frontera (Málaga), en Motril (Granada), en Sorihuela del Guadalimar (Jaén), en Barbate (Cádiz), en Carmona (Sevilla), etc.

En Ohanes, junto al toro enmaromado, encontramos en la festividad de San Marcos la presencia del toro en la procesión y su ulterior postración ante el santo, lo que nos lleva a preguntarnos si esta fiesta tiene alguna relación con la conocida por «Toro de San Marcos», tal como la hemos perfilado en los primeros párrafos de este trabajo. Creo que no, salvo en que se celebra en dicho día. Sin duda, se trata de una variante de los «toros ensogados», semejante a la que hasta hace unos años se vino celebrando en Beas del Segura, donde también se humillaba a un toro ante el santo. De todas formas creo que es válida la denominación que le hemos dado del «último toro de San Marcos».

Pero esta fiesta, aparte de lo dicho y de representar de manera clara un «rito de paso» para los jóvenes que concurren a ella por primera vez y se atreven a abalanzarse sobre el toro para dominarlo por la fuerza y la decisión, tiene un significado muy particular, que me fue comunicado por una mujer de edad, vecina de Ohanes, cuando, después de poder ganarme su confianza, me explicó que el paso de los toros por las calles del pueblo junto al santo venía a ser una especie de ritual por el que éste quedaba liberado de la amenaza de enfermedades y plagas: «En Ohanes se llega a viejo, se lo digo yo que ni sé los años que tengo. Y si es mi madre, figúrese, pasó de los cien». A esto añadió que en su pueblo nunca había pasado como en otros asentados en el fondo del valle, como Beires o Padules, «y eso a pesar de que ahora, desde que habían hecho la carretera, venía mucha gente a la que no se veía con color de estar muy sana». La misma función realizaba el toro de San Marcos

cuando era paseado por el pueblo e incluso era llevado a las casas en que había enfermos, como hemos apuntado.

De esta forma, el toro vendría a ser una especie de *pharmakon* semejante al que encontramos en civilizaciones como la de la antigua Grecia, aunque aquí, éste, tras atraer sobre sí los posibles males, o por echarlos fuera, una vez redimido por su humillación ante el santo, pasaba a ser alimento vivificador, del mismo modo que sabemos que todavía pasa en otros muchos lugares donde la carne de toro, una vez cocinada, es distribuida en una «caridad», que a su vez es fuente de remedio en enfermedades, como encontramos en Siles (Jaén) por San Roque y en otros muchos lugares.

6. Dos fiestas de pueblos sorianos

«La Pinochada» y otras fiestas de Vinuesa (Soria)*

El 16 de agosto, festividad de San Roque, en Vinuesa –un pueblo soriano cuyo caserío se extiende por un cerro que domina el valle formado por los ríos Reviduesa y Duero, para quedar abrazado por los bosques de pinos que se pierden en su derredor y que por el norte alcanzan las estribaciones de la cordillera Ibérica–, se celebra un singular ritual festivo conocido con el nombre de «La Pinochada», que se diferencia de otros parecidos, y que ha sido descrito en numerosas ocasiones¹. Sin embargo, se ha interpretado de manera tan diversa y contrastada que difícilmente pueden entrelazarse los motivos que dieron lugar a su origen.

Las fiestas de Vinuesa comienzan el día 14 y terminan el 18 de este mes de verano², y en ellas podemos encontrar hasta cuatro actos festivos bien diferenciados que se corresponden con otros tantos ritos que en tiempos pasados se celebraban en diferentes momentos del año –como algunos más que han

* Deseo expresar mi agradecimiento a Francisco Escribano Abad, vecino y cronista de Vinuesa, por la ayuda recibida para escribir este trabajo.

desaparecido—, pero que, por motivos de diversa índole, se creyó más oportuno que fuesen agrupados en estos días de verano, y que reciben los nombres de los Mayos, la Vela, la Pinochada y la Caldereta.

En primer lugar debemos considerar Los Mayos, fiesta por excelencia del medio agrario y como tal bien extendida por todo el solar europeo. Dentro de la mentalidad popular aparece como la manifestación que ensalza el esplendor de la vegetación junto al abrazo del amor, como siempre han cantado los poetas³. Aquí la encontramos trasladada del primer día de mayo al primero de las fiestas de agosto, pues, no se sabe cuándo, se consideró que para aquella latitud era un tiempo inapropiado y demasiado temprano, por darse en él, con suma frecuencia, fríos e inclemencias que la deslucían. Y así, por ello, en la mañana del primer día de las fiestas, en un acto que llaman *La Pingada*, se levantan dos altos pinos, uno en la plaza Mayor y otro junto a la ermita de la Soledad, que han sido traídos en la noche anterior después de haber sido talados y descortezados salvo en sus copas, que aparecen adornadas, y que ahora son elevados desde el suelo por un trabajo bien propio de los hombres de monte, que no está exento de peligros. En él domina una armonía de tensiones contenidas y de fuerzas dispares que en un primer momento lleva a alzar el pino a brazo por encima de las cabezas, hasta que es posible aplicarle las cuatro aspas, unos grandes palos, que se cruzan atenazándolo. Seguidamente, conforme lo va dictando una voz de mando, los hombres y mozos que las manejan van elevándolo conforme se va avanzando con pasos cortos hacia su base. Todo ello hecho sin perder el pulso y en combinación con los que lo sujetan en el extremo opuesto, que procuran por todos los medios que su punta se separe lo menos posible de la abertura que hay en el suelo. Así, poco a poco, la punta del Mayo termina introduciéndose en ella, para quedar alzado en el momento en que se afirma tras descargar una pequeña sacudida, que le recorre como un respingo, y los carpinte-

ros se precipitan para calzarlo con las cuñas que lo inmovilizan. El numeroso público congregado a su alrededor rompe en aplausos, comienza el volteo de campanas de la parroquia y pasa de mano en mano el porrón con limonada (vino cocido con canela y limón) para que se le den tientos, y comienza a sonar la música de la banda que espera atenta, para, a continuación, iniciar el pasacalles que anuncia que ha comenzado el tiempo de fiesta en Vinuesa.

Y aquel mismo día, ya entrada la noche, se asiste a La Vela, u ofrenda a la Virgen del Pino del cirio del pueblo por la «mayordoma de propios», cargo que es ocupado por la mujer del «alférez» de la Cofradía de la Virgen, lo que en más de una ocasión ha dado lugar a conflictos e incidentes con el Ayuntamiento, que ha hecho saber su disconformidad frente a esta tradición. Lo mismo sucede al día siguiente cuando a la misma hora cumplen con este voto las dos Cofradías, la de la Virgen del Pino o de los casados y la de San Roque o de los solteros, que lo hacen por representación de las «capitanas» de las cofradías. Las tres mujeres realizan el cumplimiento de la cera y la llama a la Virgen, vestidas con el traje de piñorras y tocadas con mantilla de terciopelo. Ambos cortejos van precedidos por dos hombres que portan sendos velones de aceite encendidos, a los que siguen autoridades municipales y vecinos. Una vez en las gradas del presbiterio de la iglesia parroquial, la mayordoma y capitanas hacen la entrega de las velas, para, a continuación, entonar todos los presentes la salve. Por último, se asiste a cumplir con la tradición de la toma de un refresco.

En la mañana del 16, día del santo patrón, desde las primeras horas de la mañana, y poco después de que una banda de música haya corrido las calles tocando diana, comienza a verse por ellas un continuo ir y venir de las mujeres de Vinuesa, que van ataviadas con el traje de piñorras, mantón negro de merino labrado con flores, falda de paño rojo con aros de terciopelo negro, medias blancas, zapato negro y moño recoge-

do con cinta, que, conforme va pasando el tiempo, se va haciendo más numeroso. Todas van a converger junto al Mayo que hay plantado ante la ermita de la Soledad, donde a las diez de la mañana se dice una misa con asistencia de los cargos de las Cofradías, mientras ellas, concentradas a su puerta, se hacen con una pinocha o ramo de pino.

Poco después, mientras un cohete rasga el cielo en aviso a los rezagados de que ya falta muy poco tiempo para que se inicie la procesión, los capitanes, alféreces y abanderados de las cofradías, con sus rodela, espadas y alabardas, así como las respectivas capitanas que se hacen reconocibles por llevar el distintivo de un pequeño paño de seda azul a guisa de bandera prendido en sus pinchos, pasan a colocarse en sus puestos al frente de los miembros de las Hermandades que les siguen con sus respectivas banderas. Y así, con aire solemne se inicia la subida a la Plaza Mayor, mientras suena la música de gaita y tamboril por la calle que atraviesa el caserío bajo del pueblo. Las piñorras, aproximadamente unas quinientas, van colocándose hombro con hombro hasta formar un gran cerco en la plaza, de modo que las casadas quedan a un lado y las solteras al otro, hasta que se cierra con la conjunción de ambas capitanas. Mientras, los capitanes de ambos bandos, seguidos de los hermanos que han de intervenir en la batalla, con sus respectivas banderas, espadas y escudos, por separado (primero lo hacen los de Nuestra Señora del Pino y en segundo lugar los de San Roque) pasan a la iglesia, donde hacen oración y piden ayuda para salir vencedores. A continuación, las banderas de las dos cofradías son presentadas en el balcón de la Casa Consistorial, e inmediatamente los miembros de los dos bandos se sitúan en los lugares oportunos junto al Mayo, colocándose en la cabeza los capitanes de cada uno de los bandos contendientes, provistos de una rodela, en la cabeza, para «formar ala y con el sable desenvainado», los demás hermanos. La gaita y el tamboril hacen sonar los sones del «paso de ataque», y se da inicio al simulacro de combate que

se lleva a cabo sobre tres encuentros en que los capitanes de cada cuerpo, tras disponer sobre sus cabezas las rodela, van recibiendo en ellas los sablazos que descargan los miembros del bando contrario. La victoria del incruento combate, al final, se decanta en favor de los casados o miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Pino, que lo celebran con gritos de alegría y lanzando los sombreros y boinas al aire. Por último, tras esta representación simbólica, y una vez que el campo ha quedado libre, los capitanes pasan a colocarse en la cabeza de los respectivos bandos femeninos, para dar inicio al desfile, que se hace en primer lugar pasando al interior de la iglesia, donde, igual que hicieran los hombres, solicitan el amparo de la Virgen y el patrón, e introducen la punta de los ramos de pino en la pila del agua bendita, para retornar a sus respectivos lugares por delante de la imagen de San Roque, al que suelen dar el primer golpe de pinocho.

Una vez más suena en la plaza el alto toque de «paso de ataque», con el que se da comienzo a la participación de las mujeres en la batalla. Cada grupo marcha en dos filas, una junto a la otra, aunque en sentido contrario, lo que da lugar a que los capitanes, rodilla en tierra y con la rodela sobre la cabeza, vayan recibiendo los rituales pinochazos. Por último, tras el tercer y definitivo encuentro, en que quedan vencedoras las casadas, se rompen las filas y las piñorras comienzan a descargar pequeños golpes de pinocho a los varones que hay entre los espectadores mientras dicen de manera ritual «De hoy en un año», a lo que contestan: «Gracias», no faltando también los ajustes de cuentas cuando alguna muchacha encuentra al mozo buscado en medio de las risas y bromas.

Después se celebra la misa mayor en honor de San Roque, cuya imagen es sacada en procesión, y a continuación, en la plaza, ante el Ayuntamiento, se da inicio al «Baile del Campo Verde» en medio de un cerco rectangular trazado con bancos delante del Ayuntamiento. En él toman asiento los hermanos rectores de la Cofradía, autoridades y sacerdote que ha oficia-

do la misa de la Virgen. Los participantes, de uno en uno, danzan los pasos del «Baile del hombre solo» o «Baile del respeto», que se marcan sobre la melodía de la jota castellana, después de haber saludado al sacerdote y quitado el sombrero para ser dejado en el suelo, en un gesto con el que se quiere dejar patente la entrega de la cabeza del enemigo vencido. El primero que interviene es el capitán de la Virgen del Pino, al que sigue el de San Roque, para continuar los alféreces y los sargentos respectivos, que dan paso, por último, a que participan los que han sido nombrados para desempeñar dichos oficios en el año siguiente.

Por la tarde del día de San Roque se celebra *La Caldereta*, que hoy es una comida popular organizada en el paraje dicho del Regajo con la que se pone punto final a las fiestas de Vinuesa. En ella se come la carne cocinada de los becerros que fueron corridos y lidiados el día anterior por los mozos del pueblo, y que viene a ser una adaptación a nuestro tiempo del *Toro de Caridad* que se hacía en Vinuesa a continuación del *Baile del Campo Verde*, cuando se repartía a los pobres venidos a las fiestas los trozos de carne guisados junto a una ración de pan y vino, así como a cuantos querían participar de un rito que, como tantas veces se ha dicho, puede ser visto como una comunión en la que no faltan tintes de paganismo⁴.

Hasta aquí la sucinta descripción de los diferentes actos que se suceden en las fiestas de Vinuesa tal como tuvimos oportunidad de conocerlas conforme se celebraron en el año 1998, lo que a su vez, por su complejidad manifiesta, sirve de invitación para que nos adentremos en su análisis.

En primer lugar, ante todo, debemos mostrar nuestro desacuerdo con las numerosas interpretaciones que se han hecho de estas fiestas cuando se las presenta como una pervivencia de rituales cuyos orígenes se pierden en el pasado has-

ta alcanzar la presencia en estas tierras de los pueblos celtíberos y romanos. Sin duda alguna nos puede servir de fiel ejemplo de lo que llegan a producir estas elucubraciones de eruditos de ocasión la desarrollada por Rosa María Valdivielso, quien aceptó que la villa de Vinuesa se corresponde con la antigua «Visontium» que Ptolomeo situó en el área comprendida por las actuales provincias de Burgos, Soria y La Rioja y que, como tal, estaba habitada por los pelendones, pueblo celtíbero. De ahí pasa a decirnos que dicha fiesta, a pesar de celebrarse el día de San Roque, está dedicada a la Asunción de la Virgen o Virgen de Agosto, lo que la lleva directamente a admitir que debe de estar relacionada con la fiesta que se hacía en honor de Diana, diosa de los bosques y de los animales salvajes, el 13 de este mes, en los Idus de Agosto, aunque en los tiempos del Imperio Romano, como sabemos, fuese absorbida por Ártemis. Esta autora, basándose en lo que dice Frazer en *La rama dorada* cuando refiere que durante esta noche, en su bosque de Nemi, en los montes Albanos, se colmaba de mujeres que llevaban en sus manos toda clase de luminarias, la relaciona, sin otro fundamento, con el rito de Las Velas de Vinuesa. Por otro lado, la difusión de Diana en España, como es bien sabido, fue más que limitada⁵, a diferencia de lo sucedido en otros ámbitos europeos, como en Germania, donde vino a sustituir en algunos lugares a las deidades de los bosques y las aguas. Pero todo ello no la lleva a desistir en su empeño, sino a redoblarlo, pues llega a decir que «después de todo lo expuesto, aunque no existe en la actualidad dato alguno arqueológico o literario concreto que nos lo confirme, creemos muy probable la existencia, en la antigüedad prerromana, de un culto a una divinidad o a un numen de los bosques, relacionado con la fecundidad en la zona donde hoy se levanta la localidad de Vinuesa»⁶. Así, por decir tanto, no llega a decir nada que no sea producto de la fantasía hueca. Otros perciben vestigios de tradiciones y mitos indoeuropeos⁷, o creen ver una «extraña reliquia, la herencia viva de

un rito de vegetación antiquísimo en su forma de adoración al pino y los retoños del mismo»⁸. Sin duda alguna, en el caso de Vinuesa, como en tantos otros que han seguido esta suerte de erudición, la relación de sus fiestas con unos antecedentes tan lejanos, por mucho que ello pueda servir para dar un pretendido lustre y calidad, difícilmente, o, mejor dicho, de ninguna manera, se puede admitir.

La cultura celtíbera está formada en etapa relativamente reciente, en el siglo III a.C., es decir, en el tiempo histórico que se corresponde con la Segunda Guerra Púnica, y tiene una gran homogeneidad, aunque se distingan en ella dos áreas lingüísticas⁹. Parece claro su origen celta, y por ello se remonta al grupo que en el siglo VIII a.C. penetró en la Península Ibérica, posiblemente a través de los pasos centrales y occidentales de los Pirineos, tanto en su organización social y política como en su religión. A pesar de esto, lo que sabemos de ella es más que limitado, pues sólo contamos con los testimonios de algunas inscripciones altoimperiales y contadas referencias histórico-literarias de carácter demasiado general, como las de Estrabón (III, 4, 12), así como con algunos dibujos en cerámicas y elementos decorativos de estelas funerarias. Ya, más en particular, Vinuesa formaba parte del pueblo de los pelendones, del que únicamente tenemos noticias a partir del siglo I, cuando habló de él Plinio el Viejo (*H. N.* III, 4, 26; IV, 34, 112), aunque posteriormente Tito Livio lo llamase de los «cerindones», en lo que parece que es una equivocación. Cuando Ptolomeo, en el siglo II, enumeró las ciudades de arévacos y pelendones, junto a Numancia, hizo referencia de «Visontium» (aceptada como Vinuesa, aunque no es seguro) junto a «Augustobriga» (Muro de Agreda) y «Savia» (Soria), resaltando así la importancia que había llegado a alcanzar esta área como consecuencia de la caída de Numancia¹⁰. En cuanto a los dioses de esta religión, poco sabemos de ellos, como no sea que los principales eran Lug, Epona, las Matres y alguno más, aunque de segundo rango y referidos a la naturale-

za –a las aguas, montes y bosques¹¹–, aunque nada de ello aparezca en lo que se refiere a Vinuesa. Esto hace que nos preguntemos si es posible que las actuales fiestas de esta localidad se correspondan con algún vestigio religioso o festivo celtibérico, a lo que únicamente podemos dar una respuesta negativa. Es posible que la fiesta de La Pinochada, con el golpe de pinocho dado por las mujeres, como motivo singular e importante, tenga su origen en un golpe dado con la rama del pino con una intención y carácter mágicos, por el que se pretendía transmitir la fuerza de la naturaleza al hombre. Así se percibe en los minutos que dura este ritual por cuantos hemos acudido a presenciarlo, y que, como tal, no podemos llevar más atrás de los siglos medievales. Después, en un momento dado, este golpe transmisor de vigor, sin duda alguna, fue debidamente cristianizado e incluido en una fiesta que venía a ser una representación por la que se recobraba un momento histórico que había marcado un jalón importante de las relaciones de los naturales de Vinuesa con los de algún pueblo próximo.

Sí, la fiesta de la Pinochada debemos comprenderla dentro de unos límites más próximos y acordes con la realidad histórica de este pueblo de los montes sorianos, del que tenemos la primera noticia en el *Cartulario de San Pedro de Arlanza* del año 931 cuando se describe la delimitación del Alfoz de Lara. Esta localidad, alejada de las vías de comunicación, debió permanecer dedicada a la ganadería y aislada durante muchos siglos, lo que le sirvió, a su vez, para apenas tener que sufrir la presencia de los musulmanes en las razias llevadas a cabo por la meseta castellana. Por otro lado, sabemos que el vecindario de la aldea de Vinuesa, dependiente de Soria, según el Censo mandado hacer por Alfonso X en 1270, se componía de veinticuatro vecinos, lo que nos da un total de unos ciento diez a ciento veinte habitantes. Esto hizo de ella la zona más poblada de cuantas había repartidas en el área de pinares¹², lo que, consecuentemente, hace posible que fuese el

centro espiritual de esta zona al poseer una pequeña iglesia o ermita de la que nos han llegado dos imágenes de la Virgen de traza románica. En épocas muy posteriores, Vinuesa recibió la advocación de Nuestra Señora del Pino, que se conserva en el altar mayor y en la sacristía de la iglesia parroquial. Solamente en la última parte del siglo XVIII, en 1775, este pueblo pasó a ser villa, y como tal dotada de jurisdicción propia, una vez que fue segregada de Soria, a la vez que se le otorgaban numerosos privilegios reales que facultaban a sus moradores para explotar la madera de sus montes, así como pastos, agua del río para mover los molinos, caza y tierras de labranza. Todo ello conllevó, a la hora de fijar amojonamientos y deslindes entre las tierras propias de pastos y montes con las de los pueblos vecinos, sobre todo con Covalada, que surgiesen fricciones que se prolongaron durante siglos, llegando a provocar una larga serie de disputas y también de pleitos eternos, que en algunas ocasiones dieron lugar a enfrentamientos abiertos entre sus vecinos cuando no a batallas campales, como las habidas por las vertientes del Alto del Pico de la Quemada o del Alto de la Cuesta, y que en algunos documentos de corte jurídico han quedado definidos como «perturbaciones»¹³.

Sin duda alguna, el recuerdo de uno de estos violentos encuentros sostenidos entre los vecinos de Covalada y Vinuesa, que llegó a alcanzar la calificación de épico, debió de ser el motivo, al convertirse en verdadero folclore, del origen de la fiesta, que recibió el nombre de «La Pinochada», y como tal les fue explicado a los hermanos Baroja cuando en 1901 hicieron un viaje a pie por las tierras del Duero y pasaron por Vinuesa. El posadero, mientras les daba de comer, les dijo que:

Vinuesa y Covalada se disputaban hace mucho tiempo un pinar. Que si era de uno..., que si era de otro..., por fin se cansaron de discutir, dejaron razones a un lado, acudieron a las armas y hubo una lucha atroz en la cual los de Vinuesa hubieran salido derrotados a no haber

intervenido las mujeres, que, viendo correr a los hombres del pueblo, arremetieron contra la gente de Covaleda hasta ponerles en fuga. Quedó el pinar para los de Vinuesa y en conmemoración de esta victoria se celebra una fiesta el día de San Roque. Se reúnen las mozas del pueblo en la plaza armadas con una rama de pino y, a una señal dada, persiguen a los hombres y los azotan en la espalda con la pinocha¹⁴.

Relato que en todo coincide con el que pocos años antes, en 1889, había ofrecido Nicolás Rabal en su libro *Soria (Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia)*. Éste describe aquí las dehesas, con sus pastos, montes y caza, de las que eran dueños los distintos pueblos sorianos, y anteriormente los titulares de los señoríos. Sin embargo, al no quedar fijados con seguridad inequívoca, en las cartas de donación o escrituras formales, la titularidad de las mismas y los mojones que las deslindaban, se produjeron enfrentamientos que, en más de un caso, habían terminado en verdaderas batallas campales. Esto sucedió entre Covaleda y Vinuesa por un pinar, lo que dio origen a la participación de las mujeres, y ello, a su vez, a la leyenda que conocemos¹⁵.

Por otro lado, debemos recoger la leyenda del descubrimiento de la imagen de la Virgen en uno de los pinares de Vinuesa, que después sería conocido con el nombre de «Pinar de la Virgen» y en el que unas veces se cree, como en tantas otras leyendas de imágenes encontradas durante los siglos XVI y XVII, que fue escondida en dicho lugar para evitar que la tomaran los moros en una de sus penetraciones por tierras de Soria, como sostuvo en el siglo XVII el padre Gregorio Argáiz¹⁶. Más verosímil parece la teoría postulada por Santiago Escribano Abad, para quien su ocultación fue hecha en el siglo XIV ante el temor de su expolio, cuando don Juan Fernández de Padilla, señor de Calatañazor, pretendió anexionarse Vinuesa y los pastizales de sus tierras, pertenecientes entonces al Obispado de Osma, lo que hizo posible que fuese encontrada muchos años después en forma que se consideró,

por el pueblo, milagrosa. Aunque en realidad de todo ello poco se sabe, si es que así sucedió, pues ni se conoce el lugar en que se descubrió¹⁷ ni el momento en que fue entronizada como Virgen de Vinuesa, pues así era conocida a comienzos del siglo XVI, en la iglesia parroquial, aunque ya en 1538 los documentos hablan de esta imagen bajo la advocación de Virgen del Pino.

También debemos hacer referencia a otro punto de encuentro y rechazo entre las villas de Vinuesa y Covaleda. Los habitantes de esta última localidad habían considerado que la aparición de la Virgen se había producido en su territorio, donde se levantó la iglesia de San Millán de Villiella, entre el río Duero y la actual población. Sin embargo, los visontinos defendieron que este hecho había tenido lugar en el valle, en el paraje conocido por La Pinada de la Virgen, entre la cañada Galiana y el río Revinuesa. Después de duros enfrentamientos, vencieron los de Vinuesa. Esto condujo a que se levantase, a iniciativa del padre Damián Janáriz —y siempre «siguiendo la tradición», como dice con desparpajo y soltura—, la leyenda de que

allá por los tiempos remotos apareció la imagen de la Virgen en la copa de un pino que crecía en el mismo límite entre Vinuesa y Covaleda. El tronco del pino pertenecía a Vinuesa y las ramas caían en la demarcación de Covaleda, lo que dio lugar a que se pelearan y que dieran lugar a que interviniesen las mujeres de Vinuesa, lo que, sin duda, sería el motivo que dio origen a «La Pinochada»¹⁸.

Hoy no falta guía de turismo que se precie ni algún erudito de los que hemos citado que no propalen a los cuatro vientos esta versión piadosa.

En cuanto a la antigüedad de *La Pinochada*, se ha dicho, de modo más que indeterminado, que *es grande*. Ya, con más precisión, se puede afirmar con seguridad que se hacía durante el siglo XVII. Así opina Santiago Escribano Abad, al apuntar que se habla de ella *veladamente* en el acta de la Visita Apostólica que en los años 1654-1659 llevó a cabo a Vinue-

sa el entonces obispo Palafox, de la diócesis de Osma. En ella se especifica: «Jueves, 16 de agosto. Dije missa a la mayor y me alegré de ver la fiesta que hazen en este lugar de Vinuesa con mucha deuoción a N.^a S.^a»¹⁹. A esto añade, en fortalecimiento de su opinión, que las repetidas alusiones a espadas, banderas, troqueles y rodela que se hacen en los *Libros de Actas y Nombramientos* de las Cofradías de Ntra. S.^a del Pino y de San Roque corresponden a las necesidades que la fiesta conllevaba. Aunque, por otro lado, reconoce que no hay ninguna alusión expresa a ella en los *Usos y costumbres* propios de las cofradías²⁰.

Por otro lado, y sin duda alguna, creemos que el origen de esta fiesta debe encararse desde otra perspectiva. «La Pinochada», como tal fiesta, no parece que tenga un inicio anterior a la mitad del siglo XIX. Como podemos encontrar fácilmente, a poco que busquemos, en otros muchos pueblos de las distintas regiones españolas, estamos ante la remodelación de un hecho histórico tenido por importante en el pasado del pueblo, aunque difícil de determinar, y que ha ido adquiriendo un halo legendario hasta convertirse, en la memoria colectiva, en rasgo definidor de una manera de ser.

En el caso de Vinuesa, felizmente, tenemos unos cuantos documentos de suma importancia que nos sirven de firme rodrión a la hora de tratar de comprender el proceso seguido por la convivencia de sus vecinos en muchos de sus aspectos religiosos y de rituales festivos. De ellos destacan los *Acuerdos y consentimientos* que hicieron posible las fundaciones de las Cofradías de la Virgen del Pino y de San Roque, de casados y solteros, respectivamente, así como de los Libros de Actas de ambas, de los cuales, lo correspondiente a la segunda ha sido publicado con buen criterio histórico por Santiago Escribano Abad.

Las cofradías, instituciones religiosas nacidas al amparo de las parroquias, vinieron a cumplir, con su control individual y de grupos, un preciso fin social. No sólo dieron cohe-

sión a los rasgos comunes de la colectividad, sino que, al englobar a la mayor y más significativa parte de los feligreses, facilitaron la labor de los curas párrocos. Su origen hay que situarlo en los días bajomedievales, en el siglo XIII concretamente, donde vinieron a servir de cauce organizativo de diversos aspectos de la vida de una colectividad, tanto urbana como rural. A ellas estaba encomendada la cura de almas, plasmada en la administración de los sacramentos y en la predicación de la doctrina de la esperanza, con la que se hacía posible que los hombres, por muy infames que hubieran sido, pudieran salvarse por el amor de Dios. Las cofradías, consecuentemente, vinieron a ser los cauces naturales y propios por los que se dirigió la piedad popular, lo que unas veces se hizo sobre la reglamentación de la penitencia, que en ocasiones se argumentó de manera desordenada, de modo individual sobre el *Ordo de Penitencia*, o colectiva sobre la de «disciplina», y de los gozos en los rituales festivos dispuestos para los días dedicados a los santos patronos de cada lugar.

Cuando en Vinuesa, en el año 1695, se fundó la Cofradía de Nuestra Señora del Pino, por lo menos debía de hacer más de cien años que se venía venerando a la Virgen en esta advocación particular, así como a San Roque, su patrón protector. De manera semejante se hacía en muchos pueblos sorianos, de los que sabemos que en sus campos se habían levantado unas cincuenta ermitas, y con ello, asimismo, se había dado ocasión a que se organizaran diversas cofradías, entre las que destacaban las de El Burgo de Osma, con capilla en su catedral, y la de la parroquia de El Salvador, en la misma Soria.

Ambas cofradías vinieron a reunir en dos ámbitos sociales a la mayor parte de los vecinos de Vinuesa, que quedaron claramente diferenciados en dos bandos, el de los casados frente al de los solteros. Para ello, en primer lugar, se fundó la cofradía de los padres de familia, tutores y curadores, y dos años después se hizo, siguiendo el mismo trámite, la de los mozos, una vez que cumpliesen catorce años. Debido, según parece,

a que las fiestas estaban un poco decaídas en relación con épocas pasadas, se juntaron en el Concejo, «a campana tañida», como era usual cuando se iba a tratar de cosas y negocios convenientes al servicio de Dios, y solicitaron los oportunos permisos para fundar dicha Cofradía, que correría con los gastos que harían posible que continuase celebrándose dicha fiesta. Los pactos acordados quedaron plasmados en el documento llamado de *acuerdos*, en el que los presentes, y en representación «de los enfermos y por venir de derecho», se comprometían a cumplir con una serie de obligaciones por «estar llamados por la devoción que sentían a la Virgen y a San Roque». Entre ellas, figuraba que dichos mozos cumplirían con la «devoción y festejo», para lo que se tenía que celebrar «una soldadesca en gloria y alabanza de la Madre de Dios, Nuestra Señora del Pino, Patrona y abogada de dicho lugar, el día en que se celebra su santísima asunción». En una procesión, lo mismo que en la de San Roque, harían el acompañamiento disparando los arcabuces, como hasta entonces lo venían haciendo los casados²¹.

En las constituciones se reflejó el deseo manifiesto de fundar una Cofradía que tuviese como fin celebrar las fiestas dichas de manera permanente «y para siempre jamás», para lo que los padres, tutores y curadores quedaban obligados como fiadores de las cuotas a cumplir en fecha fijada, así como que «dicha Hermandad y Cofradía sólo ha de ser para los hijos de Vecino y naturales de dicho lugar. Y no ha de intervenir en ella forastero alguno». Los mozos tenían que salir para «acompañar y asistir personalmente al Capitán y Alférez que cada año se eligiera de dichos mozos». Los mozos seleccionados para los cargos estaban obligados a aceptarlos, para lo que se establecieron diversos castigos en caso de que se rehusase el nombramiento. Se decidía en qué debía consistir el refresco, que iría acompañado de un cuarterón de pasas y un trozo de pan, y lo que el capitán debía regalar a los miembros de la Hermandad en la mañana de San Roque. Los

padres, asimismo, quedaban obligados a hacer frente al costo del toro y gasto que ocasionaba su corrida, «que se estila traer por dichos mozos», y que fijaría el repartidor juntamente con el Capitán. Por último, junto a la indicación de que se llevase un libro de actas, se señalaba que debía decirse una misa en el día de san Roque, en la iglesia parroquial, para que «las ánimas de los hermanos de ella tengan algún alivio en el Purgatorio».

Las Ordenanzas de la Cofradía de San Roque se presentaron aquel mismo año para su aprobación al obispo de El Burgo de Osma, lo que éste hizo sin dilación, aunque haciendo responsable a la Cofradía de Ntra. Sra. del Pino de las obligaciones que pudieran contraerse al ser sus tutores.

Por lo que sabemos, los disparos de arcabuces y escopetas de chispa hechos por los miembros de las Cofradías en devoción y honor de la Virgen y San Roque vinieron cumpliéndose como obligación contraída hasta 1773, año en que quedaron prohibidos al cumplirse la pragmática de 1771, por la que se prohibieron los disparos de pólvora en arcabuz o escopeta dentro de poblado. Solamente en 1792, ya en el reinado de Carlos IV, volvieron a permitirse, hasta el año 1833, en que, de nuevo, fueron prohibidos, y de manera definitiva en muchos lugares, por decreto de la Subdelegación Principal de Policía de Soria.

Y es aquí donde debemos preguntarnos también si «La Pinochada» de Vinuesa se vino celebrando desde hacía siglos, al unirse a ritos prerromanos o romanos, como defienden algunos autores, sin más fundamento que el deseo de teñirla de una pátina que le da en apariencia lustre y prosapia, o comenzó en el siglo XVII, como quieren algunos más comedidos y prudentes. Mucho nos tememos, como ya hemos apuntado en páginas anteriores, que su origen esté más próximo a nuestros días, ya que la alusión a fiestas que hizo el obispo Palafox en la visita pastoral reseñada no creo que fuese diferente de las oportunas funciones de iglesia de la ofrenda de las

Velas, de las procesiones de las imágenes de la Virgen y San Roque, con sus correspondientes «soldadescas» o escoltas de cofrades disparando sus arcabuces, y hasta es posible que ni de la suelta de toros y de las «caridades» que se daban a los pobres y asistentes a las fiestas.

Sin duda alguna, lo más característico de estas fiestas era la presencia de la «soldadesca», que en Vinuesa, como en otras muchas ciudades y pueblos españoles, había tenido su inicio y desarrollo como auténtica milicia popular a lo largo del siglo XVI, y que en los pueblos del levante español había funcionado para llevar a cabo la defensa contra las incursiones de los piratas berberiscos y vigilar la presencia de los moriscos, y en los del interior como continuidad de los cuerpos de Hermandades contra las cuadrillas de bandoleros²². A partir de 1590 se intentó convertir el sistema de milicias, hasta ese momento a cargo de los municipios de realengo, que complementaban las «lanzas» de los señoríos, en un mecanismo operativo de defensa superior, en Castilla y Aragón, en lo que fue un primer intento para establecer una milicia nacional. Ya en el siglo XVII, estas fuerzas continuaron en activo, y como demostración de ello debían hacer en los días festivos testimonio de «prácticas de arcabuces y ballestas» para verificar el estado de las armas de fuego con disparos continuados de salvas ensordecedoras. Esto se asemejaba a los alardes que durante los siglos bajomedievales y posteriores había hecho la caballería villana en numerosas ciudades y pueblos, lo que condujo a que se formase un movimiento por el que esta fuerza pasó a integrarse en cofradías, al tiempo que llegaba a convertirse en un motivo folclórico, y con ello a participar, como acompañamiento, en funciones religiosas, como las procesiones de las romerías de los santos patronos a las ermitas levantadas en los campos aledaños, en las que no cesaban de hacer salvas en su honor. En algunos lugares del levante español las «soldadescas» pasaron a hacerlo con disfraces de moros y cristianos, como en Bocairente y Alcoy, en lo que podemos con-

templar como una primera muestra de lo que llegarían a ser, al dotarlas de un libreto, verdaderas representaciones teatrales, que recibieron el nombre de fiestas de «Moros y Cristianos»²³.

En Vinuesa, la estructura de mandos militares de la «soldadesca» sirvió de base para que se organizarasen con ellos determinados momentos de la fiesta, como eran los convites de refrescos y convocatorias, pues en no pocas ocasiones las mayordomías de propios recayeron en los capitanes. En la mañana del día 14, tras el volteo de campanas, los sargentos marchaban al frente de la música de gaita y tamboril para recorrer las calles anunciando el comienzo de las fiestas. Durante el día 15, «conforme a lo establecido en las Ordenanzas», eran los capitanes los que, provistos de bengalas, como insignias de su mando²⁴, marchaban junto a sus respectivas banderas para asistir a la misa y sermón. Este día se hacía la función de «Campo Verde», para lo que, a la hora dispuesta, a media tarde, tras ser convocados por los sargentos con la música, tanto las autoridades como los cofrades iban a reunirse en la casa del mayordomo. A continuación, nuevamente los sargentos iban en busca del cura párroco, para, ya en cortejo, marchar a los pinares en la calvera llamada El Campo de San Antón. Aquí se celebraba la ceremonia de flamear las banderas al son de la música y el inicio del baile por el mayordomo y la mayordoma, a los que sustituían el capitán y la capitana de la Cofradía de la Virgen. A ellos seguían los de la Cofradía de San Roque, alféreces y sargentos, con sus mujeres. Daba después comienzo otro baile, en el que las parejas se cambiaban. Por último, se hacía uno general, en que intervenían los espectadores. Tras flamear nuevamente las banderas, se iniciaba el regreso al pueblo. Por la noche se cantaba el rosario por las calles, se hacía la ofrenda de la Vela y se entonaba la salve.

En la mañana del día 16, como sabemos, tenía lugar la fiesta de «La Pinochada», en la que nuevamente volvían a jugar un

papel importante los mandos de la soldadesca. Esta ceremonia debemos verla ya como una verdadera representación por la que se hacía memoria de un suceso que debió de ser sobresaliente, del que había quedado un vago recuerdo y que nos sirve para contemplar con justeza una serie de valores que presiden el comportamiento de la sociedad. La fiesta, con la oposición entre solteros y casados y entre hombres y mujeres, refleja una estructura social jerarquizada, regida por el principio de autoridad, en la que los casados tienen un papel preeminente y las casadas manifiestan actitudes matriarcales y previenen de amenazas futuras. De sumo interés es el hecho de que la transmisión de poderes entre los capitanes, alféreces y sargentos de ambas Cofradías se haga sobre una danza de hombres solos, que se desarrolla con un simbolismo bien significativo y en presencia de las autoridades. La transmisión de las insignias de mando o bengalas y picas se hacía en la iglesia ante la Virgen²⁵.

Por último, debemos hacer referencia a otra fiesta de Vnuesa que hoy ha desaparecido, «La Corrida de Pollos», conocida en otros lugares por «Corrida del Gallo», y que se vino celebrando en los días de agosto, concretamente en la tarde del día 16, adonde fue trasladada, en fecha desconocida, desde el tiempo del carnaval²⁶, hasta que fue suprimida en 1915. Como tal se tuvo como propia de los «usos y costumbres particulares» de la Cofradía de San Roque, que la presidía con su bandera e insignias de mando, aunque era el Ayuntamiento el que la organizaba y corría con los gastos. Posiblemente les correspondía por ser fiesta en la que los mozos salientes del servicio militar cedían el mando a los quintos entrantes. Para «correr los pollos» se colocaba una fuerte marmora entre dos casas de una calle principal a una determinada altura, y en ella se colgaban varios pollos por las patas para que, a continuación, y por orden de sorteo, los mozos participantes, una vez que recitaban unas frases rimadas como

Ya se te ha terminado, gallo,
dormir con las gallinas
y cantar por las mañanas
saludando al nuevo día²⁷,

fuera pasando al galope soltando un golpe de espada con el que procuraban cortar el pescuezo de uno de ellos. Los pollos muertos pasaban a las cacerolas y se convertían en el plato fuerte de la comida de hermandad.

Junto a estos festejos debemos destacar la importancia y antigüedad de la fiesta de Las Velas, ceremonia de marcado carácter religioso y formas solemnes, que sabemos que ya se celebraba en el siglo XVI con el nombre de «Las Mondas», lo que hace que guarde una íntima relación con la fiesta de «Las Mondas y los Toros» de Talavera de la Reina (Toledo), pues como ella se celebraba en la Pascua por ser la festividad de «los desposorios de la Virgen y San José», así como con la fiesta de las «Móndidas» en San Pedro Manrique (Soria). Por los pocos datos que nos han llegado sabemos que en Vinuesa una doncella hacía ofrenda de una «monda» o vela de cera virgen que había sido acondicionada con diversos adornos y que era presentada en un cestillo o argujuelo. Así, en las Ordenanzas del Concejo de Vinuesa de 1504 se dice «que quando se façe la voda de Santa María se usaua fasta aqui façer grandes costas quando lieuan la monda a casa del preuoste, e se vse asi, saluo en esta manera que quando lieuan el arguxuelo a casa del preuoste nuebo que les de a beuer sendas veces...»²⁸. Con esta fiesta estamos ante una ofrenda de cera o *monda* hecha a la Virgen por una doncella, en representación de las mujeres de Vinuesa, lo que nos conduce, como en los casos anteriormente reseñados, a que nos formulemos la pregunta de si este rito se corresponde con los propios de una fiesta que había sido cristianizada en un momento indeterminado. Sin embargo, parece más acertado admitir que se trata de un rito de ofrenda de primicias propiamente cristiano, lo que no quita para

que guarde un gran paralelismo con ciertas fiestas griegas y romanas, como las Palialia en honor de Pales, en las que se hacían ofrendas a algunas de sus divinidades. Esto no debe llevar, como quieren algunos, a aceptar sin más que la fiesta de las Velas sea una continuación de estas celebraciones paganas.

Las fiestas de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)

Para llegar a San Pedro Manrique se puede seguir, como hice en el año 1996, la carretera que une las tierras del Ebro, en La Rioja, con las castellanas de Soria. Tras vencer la Sierra del Hayedo de Santiago, en el Cameros oriental, crucé Yanguas y poco más adelante Villar del Río, donde tomé a la izquierda para entrar en la comarcal que serpentea por la Sierra del Hayedo de Enciso, también dicha de la Bellanera. Estos topónimos, que hacen honor a los bosques que en tiempos lejanos las vistieron, se refieren a tierras que hoy quedan desnudas de árboles y en las que sólo crece una vegetación tan fragante como pobre y raquítica. Sin duda alguna, la altura, más de 1.700 metros, unida a un frío intenso y un viento racheado, que permanece constante durante gran parte del año, impone sus condiciones. Pero en la víspera de San Juan en junio de aquel año, por la tarde, con cielo azulón en el que corrían blancas nubes en busca del lejano Mediterráneo, era agradable y apacible cruzar aquellos lugares. Y así, desde la lejanía, mientras se descendía con rapidez a la llanura castellana que se abría hasta el horizonte, y tras dejar atrás la aldea de Taniñe, apareció el manchón espejeante del caserío de San Pedro Manrique, cuyo nombre quedó así dispuesto en el siglo xv al ser señoreado por don Diego Manrique, de la familia de los Lara, cuando vino a sustituir a su anterior señor, de la familia de Yanguas. Este caserío se levanta en un altozano con traza de media luna y con tejados de una y dos aguas en los que

abundan las lajas de piedra parda y de los que sobresalen el campanario de la que fue la iglesia de la Virgen de la Peña y los espigados álamos que crecen junto a las primeras aguas del río Igea-Linares, que transcurre junto a los lienzos de muros del castillo de San Pedro el Viejo, testimonio que aún dice, como recuerda la memoria legendaria, que allí había un emplazamiento fronterizo cuando los castellanos bajaron a ocupar las tierras del Duero¹.

Todavía faltaban varias horas para que se iniciase el rito que desde la mañana había ido congregando a una copiosa concurrencia de curiosos que habían acudido de los más diversos y apartados lugares, como evidenciaban las matrículas de los automóviles que habían quedado aparcados a la entrada del pueblo. Por las calles pinas, con adornos de fiesta en los balcones y árboles, entre los que destacaban los tres pinos plantados ante las respectivas casas de las muchachas que aquel año habían sido elegidas mónidas el pasado 3 de mayo, y en las que el bullicio se mezclaba con la algazara del ir y venir de las gentes mientras saltaban voces sueltas, avanzamos hasta llegar a la plazuela de la iglesia de Nuestra Señora de la Peña. En ella aparecía dispuesto un anfiteatro de gradas corridas que abrazaban un espacio de tierra sumamente limpio en cuyo centro se levantaba una pira de tablones de madera de roble entramados de manera que formaban un cubo que alcanzaba el metro y medio y entre los que se habían introducido diversos trozos de leña, ramas y matas secas.

Poco a poco, con la caída de la tarde, buena parte de los visitantes se fue acomodando en el graderío y entre bromas, cantos y voces de algazara, que ayudaron a hacer más soportable la espera, y mientras corrían el vino en bota y los refrescos que acompañaban a los bocadillos de la merienda-cena, se procedió al encendido de la hoguera por el alguacil municipal, que tardó un poco en prender las cargas de leña, compuestas por gruesos troncos. Éstos, desgranándose lentamente, comenzaron a formar las brasas que, con la ayuda de

unas largas varas llamadas «horguineros», fueron separadas de los tizones para ir quedando esparcidas por el suelo, de manera que formasen una cama o «alfombra» de ascuas vivas que alcanzaba los cuatro metros de largo por un ancho de más de un metro y un espesor que abarcaba, centímetro arriba o abajo, lo que medía un palmo.

Cuando llegó la hora señalada de las doce en punto de la noche y mientras sonaba una marcha sanjuanera, fueron haciendo su entrada en la plaza las tres muchachas que aquel año habían sido elegidas món didas, y que iban vestidas con el llamado traje de vísperas, para avanzar marcando un paso recortado. Tras ellas seguían las autoridades locales y las venidas de Soria, los jóvenes sampedranos que componían la peña de San Juan y la banda de música. A continuación, tomados de la mano, las món didas y algunos jóvenes iniciaron una danza en torno al fuego, para, por último, pasar a ocupar los lugares preferentes que les habían sido reservados. Y tras un tiempo expectante en que el silencio se fue haciendo dueño de la noche, y que se aprovechó para avivar el brasero con un poco de aire producido por unos lienzos y chaquetas, con lo que se levantaron pequeñas llamas azulonas, un agudo toque de clarín avisó de que se iba a dar inicio al rito secular y que por tanto el primer joven que había sido designado por la suerte podía comenzar a pasar descalzo por las brasas ardientes. Éste, que estaba descalzo y se había levantado los bajos del pantalón hasta la altura de las rodillas, y siempre mirando con indiferencia al brasero, se inclinó un poco hacia delante y se aprestó a recibir en sus espaldas la carga de una de las món didas, que se sujetó con fuerza a su cuello mientras él la sostenía con sus manos por las piernas, y con una decisión que demostraba calma y seguridad, y andando de forma que asentaba con fuerza los pies, comenzó a marchar sobre las ascuas, para dar unos cinco o seis pasos, hasta saltar al piso de tierra donde la muchacha se desprendió para abrazarle con júbilo, en tanto que la concurrencia les premiaba con cerrados

aplausos. A continuación les siguieron otras parejas con las otras dos mórndidas. Mientras, se había formado una cola con los muchachos que iban a pasar, muchos de los cuales vestían camisa blanca y llevaban al cuello un pañuelo rojo, así como un fajín del mismo color. Entre ellos, había algunos ya entrados en años, y hasta rapaces en edades que no llegaban a los catorce años, pero que mostraban, con gestos resueltos, la decisión tomada. Los encargados de que el fuego estuviese bien dispuesto lo avivaron en varias ocasiones y una y otra vez procuraron rasarlo lo mejor posible. De nuevo un paseante, llevando en sus espaldas al señor alcalde, entró en el fuego para alcanzar el otro lado. Tras restregar los pies en la tierra se acercó a unos conocidos y les mostró las plantas ilesas, salpicadas por unos reducidos tiznajos.

Y así, uno a uno –en total, unos treinta–, con cortas pausas, y siempre a toque de trompeta, fueron pasando los que aquel año se decidieron a ello, obligados, se decía, por el cumplimiento de una promesa hecha al haber sido favorecidos por el señor San Juan o la Virgen de la Peña. También por responder al deseo manifiesto que les había llevado a sentirse llamados por el rojo de las brasas, y, por qué no, para hacer frente a un desafío que se había ido incubando en su pecho desde que vieran de niños aquel «paso» de trazas mágicas. No en vano –la tradición así lo decía– tenían la seguridad de que como sampedranos estaban en posesión del don de que el fuego no habría de hacerles daño alguno.

Cuando hubo pasado el último de los mozos, se dio por concluido el ritual cuando el alcalde arrojó al fuego uno de los varales que había servido para disponer bien las brasas. Con ello, muchos de los que ocupaban las gradas pasaron a formar en la comitiva, mientras otros bajaban a la arena y se acercaban a los rescoldos que se habían expandido bastante de sus lindes iniciales. No faltó el curioso que, como si no terminase de creer en lo que había visto, y puesto en cuclillas, acercó a las brasas las palmas de las manos para comprobar si

el calor era tan intenso o había trampa, pero se vio obligado a apartarlas con presteza. Esto multiplicó los comentarios de admiración y motivó que a los que parecían abstraídos con el fuego se les diera un empujón, lo que los obligaba a reaccionar dando un respingo con cara de susto. Entre tanto, las autoridades, junto con las móndidas, y siempre a los acordes de la música propia de la noche, iniciaron la procesión que habría de llevar al Ayuntamiento, donde el alcalde agasajaría a los vecinos y forasteros con pastelillos, mantecados, vasos de vino dulce, zurracapote y limonada, mientras que en la plaza se organizaba el baile verbenero.

Así pasó la larga y maravillosa noche de San Juan, que culminó cuando los mozos del reemplazo marcharon a cortar el «mayo», un magnífico chopo de unos veinte metros de altura crecido en las huertas aledañas al río, y cuyo tronco pronto limpiaron de ramaje. Después, mediante una operación de gran pericia, en la que emplearon tablones cruzados, lo fueron levantando palmo a palmo hasta dejarlo derecho. En ese lugar, según nos dijeron, habría de permanecer hasta el día de San Pedro, fecha del santo patrón, que en otros tiempos era ocasión de que también se pasase andando sobre el fuego.

Independientemente de todo esto, en la mañana, cuando sonaban las campanadas de las siete en el reloj y la claridad de la luz anunciaba un día de calores, la banda de música marchó por las calles tocando dianas y pasodobles hasta que llegó el momento de pasar a recoger a las móndidas, que esperaban a la puerta de sus casas. Mientras, por otro camino, el alcalde y los concejales de San Pedro Manrique, ataviados con trajes de gala compuestos de levitas y pantalones negros, así como corbata sobre camisa blanca y un bicornio marcado con galón de oro que les cubría la cabeza, y a caballo bien enjaezado, marchaban a situarse en el lugar que les había sido señalado.

Las tres móndidas vestían, todo de blanco, traje de falda, medias, zapatos y blusa, con pechera de pliegues bordados,

que se adornaban con cintas de colores, y se cubrían los hombros con un mantón de Manila, al tiempo que lucían adornos de flores y aderezos de collares y vistosos pendientes, y sostenían un abanico en su mano derecha. Y ya, con las tres al frente del cortejo, se inició el camino que conducía a la casa del depositario del Ayuntamiento, donde les fueron entregados los cesteños o cestos rellenos de tierra y piedras, con el fin de que se fijasen bien sobre las cabezas, y que mostraban en su parte superior unos roscos de San Juan bien confitados y cubiertos de flores, rosas y claveles, que a su vez eran atravesados por varios arbujuelos o arguijuelos, unas ramas de tres y cuatro brazos que aparecían totalmente cubiertas de pequeñas bolas de maseta, masa de harina sin levadura debidamente coloreada con azafrán. Los cestos o mondas quedaban revestidos de tela blanca bien trabajada de encajes a la que abrazaba una gran cinta rosa afirmada con una gran lazada. Con los cestos sobre la cabeza, las móndidas se colocaron al frente de la procesión y tomaron camino del Humilladero, en la Dehesa, en una de las salidas del pueblo, donde se dispusieron a esperar a que llegasen el alcalde y los concejales, que al poco aparecieron marchando al galope. Al llegar ante ellas, en un primer saludo, las cumplimentaron, inclinándose con el bicornio en la mano derecha, a lo que las móndidas correspondieron abriendo y cerrando ceremoniosamente los abanicos. Y tras ello se inició la caballada o carrera en la que varios mozos, montando a pelo sus cabalgaduras, participaron por parejas.

Una vez terminada la carrera, nuevamente la comitiva se dirigió al Ayuntamiento, aunque antes, en un determinado lugar del itinerario, en un prado de la parte alta del pueblo, las autoridades procedieron a dar el segundo saludo y se inició un baile en el que tomaron parte las móndidas, una vez que fueron liberadas de los cestos o mondas. Las autoridades continuaron a caballo por el camino que pasaba junto a las murallas del Cinto, los lugares de San Juan, la iglesia de San Miguel,

y que conducía, por último, al cementerio, donde se rezó un pequeño responso por «los guerreros muertos» en defensa del pueblo. De vuelta al prado, las mónvidas, dispuestas con los cestos de los arbujuelos en la cabeza, recibieron el tercer saludo. Ya, por último, toda la procesión, siempre encabezada por las mónvidas, se encaminó a la Casa Consistorial, donde todos tomaron un refresco. Y tras dejar correr un tiempo en que poder descansar, a las once menos unos minutos se entró en la iglesia de la Virgen de la Peña, después de haber pasado junto a la mancha del brasero que nos había congregado la noche anterior. En la puerta del templo, las personas que auxiliaban a las mónvidas les retiraron de la cabeza los cestos y les arrancaron los arbujuelos, que depositaron en sus brazos, pasando a continuación al interior, donde poco después dio comienzo la misa.

Al llegar al ofertorio, las mónvidas, verdaderas figuras oferentes, se llegaron, con maneras ceremoniosas, a entregar los arbujuelos, primero al oficiante y después al alcalde y al resto de concejales, para volver, siempre dando cortos pasos hacia atrás, hasta alcanzar sus sitiales ante el altar. Más adelante, las autoridades depositaron los arbujuelos en una bandeja tras besar la estola que les ofreció el sacerdote, al tiempo que le hacían entrega de una moneda. Y por último, terminada la misa, se reorganizó la procesión, con las mónvidas al frente, y se tornó al Ayuntamiento, donde se ofreció un refrigerio y se repartieron trozos de rosco de San Juan.

Cuando dio la campanada que anunció la una rasgaron el aire los sonos del toque de atención hecho por el cornetín. Entonces, la mónvida primera se levantó y, situándose en el claro abierto entre la multitud, pasó a saludar a las autoridades con una reverencia, a la que respondieron éstas poniéndose en pie con los bicornios en las manos, para permanecer en esa postura unos cuantos segundos y tornar a sentarse. Tras esperar a que el silencio fuese haciéndose total, la primera mónvida comenzó a recitar una loa que recibe el nombre de

«relato» o «cuartetos», una prolija relación en verso en la que tras saludar a autoridades y presentes hizo una referencia al paso por el fuego y a su significado de singularidad o premio por haber sido fuerte ante el enemigo, al honor de ser sampedrana, al orgullo de ser cristiana, a la buena fama de los que les precedieron, que hicieron posible que ninguna de sus hijas fuese entregada a los moros en tributo doloroso, a diferencia de tantos otros pueblos y villas que se vieron obligados a sufrir aquella humillación², al trabajo de los pastores y al ruido acompasado de las ruedas de los molinos movidas por las aguas del Linares. Los aplausos cerrados premiaron su intervención. Después, tras sendas pausas intervinieron las otras dos mónidas con «relatos» más o menos semejantes. Y de este modo se llegó al final con los sones de una jota repuntada, de aires riojanos, que llevó a que el alcalde, teniente alcalde y alguacil sacasen a bailar a las mónidas, para, a continuación, generalizarse el baile.

Hasta aquí la descripción de las fiestas de San Juan de San Pedro Manrique, fiestas únicas que han atraído la atención de numerosos etnógrafos y folcloristas y que han sido interpretadas de muy diferentes maneras. Esto, sin duda, es una consecuencia natural de la complejidad, la riqueza de matices y las numerosas sugerencias que ofrecen. El aura que transmiten hace que todo el que las presencia o llega a conocerlas por referencias puntuales, desde el primer momento, se vea invadido por un sentimiento que le lleva a considerar que se encuentra ante unos rituales que nos transportan a remotas épocas del pasado. Ya en 1924, Mariano Íñiguez Ortiz, el primer hombre de ciencia que las describió³, tuvo pocas dudas de que se trataba de una «supervivencia» propia de la cultura celtibérica. Sin embargo, esta afirmación debe ser considerada con sumo cuidado e, incluso, con recelo. Mientras muchos consideran que todo forma parte de un ritual unitario, otros

sostienen que la costumbre de pasar por encima del fuego es independiente de las actuaciones de las móndivas.

Sin duda alguna, el estudioso que mejor, y con mayor cautela, ha tratado de desentrañar el enigma que parecen guardar las fiestas de San Pedro Manrique ha sido Julio Caro Baroja, que asistió a ellas en 1950 y de las que trató con extensión en sendos artículos⁴. El primer rito, el paso sobre el fuego, nos dice, es fiesta propia del solsticio de verano. Muchas ceremonias parecidas en otros países de Europa, que tienen su origen en épocas primitivas, parecen estar relacionadas con el ritual que los *Hirpi Sonari* llevaban a cabo hace más de dos mil años al pie del monte Soracte, en Etruria, en un santuario dedicado a la diosa Feronia junto al Tiber, y a la que las ciudades próximas hacían ofrenda de las primicias. En este ritual, los individuos pertenecientes a una familia, los *Hirpi Sonari* o lobos de Soranus, caminaban descalzos sobre el fuego sin llegar por ello a sufrir ninguna quemadura. Esto lleva a Caro Baroja a la siguiente conclusión:

Todo nos hace pensar que en este caso particular la ceremonia solsticial de San Pedro Manrique en su totalidad tiene su origen directo en la antigüedad latina, cosa que no puede decirse de los demás ritos solsticiales de España y Europa. No se puede considerar —en efecto— que las Palilia hayan originado las fiestas de San Juan, pese a sus evidentes semejanzas, ni que el rito practicado por los *Hirpi* haya influido más que localmente⁵.

Por tanto, la interpretación de lo que ocurre en San Pedro Manrique es bastante problemática, ya que, aunque se trata de una fiesta patronal, son muchos los rasgos que la individualizan.

Otros etnógrafos, como Manuel Peña García, han relacionado el ritual de las móndivas con el que se hacía en la Grecia clásica en honor de Démeter en Eulisis, al vincular el cesteño de las muchachas de San Pedro Manrique con el que aparece sobre la cabeza en una conocida escultura, así como el hecho de ser los vestidos de las móndivas blancos⁶. A esta hipótesis

se sumó en 1998 José M. San Baldomero Ucar, quien añadió la consideración de que Démeter podía relacionarse con la purificación por el fuego, tal como dejó dicho Plutarco al tratar de los misterios de Isis y Orisis. Asimismo, este último autor dedica unas páginas a señalar la coincidencia, y hasta la conexión, entre la fiesta de San Pedro Manrique y las Palilia romanas⁷. Otros autores, de manera semejante a como han discurrido los anteriores, han señalado el hecho de que la fiesta está organizada por la autoridad municipal, y no por los vecinos⁸, y que no tiene carácter religioso. Junto a estos historiadores y etnógrafos, tampoco han faltado prehistoriadores, como Juan Maluquer y Blas Tarazana⁹, que han visto en las fiestas de San Pedro Manrique una prolongación de la cultura pastoril de los celtíberos. Así ocurre con el paso del fuego, rito purificador con el que estos pueblos sustituyeron el culto al sol. Sin embargo, a pesar de las oportunas citas de Estrabón, Silio Itálico, Ovidio, etc., que estos investigadores traen a colación, sus teorías no pueden considerarse definitivas.

Por nuestra parte, confirmamos que son muchos los paralelismos que encontramos en las fiestas de este pueblo soriano con algunas del mundo clásico, pero dichos paralelismos sólo pueden conducirnos a «evidencias más que problemáticas», entre otras razones porque hay un salto en el tiempo de unos dos mil años, lo que hace difícil hablar de una continuidad entre unas y otras.

Creo, además, que debemos recordar en este punto el copioso conjunto de datos referidos al paso sobre el fuego que James G. Frazer reunió en *La rama dorada* cuando hizo acopio de los diversos rituales de este tipo que habían pervivido durante siglos en Japón, India, China, África oriental, Malasia, entre los indios de la península de Yucatán, en archipiélagos del Pacífico como las islas Fidji, o que se habían practicado en la antigüedad clásica en Castabala y Capadocia, donde una sacerdotisa de la diosa Artemisa Perasia atravesaba un brasero ardiendo con los pies desnudos. Lo mismo ocurría, ya en suelo itálico, en el templo de la diosa Feronia, en lo que

se interpretaba como una ceremonia mágica destinada a proporcionar a la tierra una cantidad suficiente de calor y luz, lo que constituía una representación paralela al paso del sol por el firmamento, o en el ritual de los *Hirpi Sonari*¹⁰, que, como sabemos, Julio Caro Baroja habría de asociar a las fiestas de San Pedro Manrique.

De gran interés son las referencias de Frazer al significado que atribuían a estos ritos los que en ellos participaban, y que iba desde la facultad de conjurar los males que amenazaban a la comunidad hasta la propiedad que tenían de purificar el ambiente. Más interés tiene para nosotros la conexión que estableció entre la costumbre de andar sobre brasas ardientes en países asiáticos, africanos y europeos (Frazer, que desconoció la fecha en que se celebraba la festividad de San Pedro Manrique, se refirió a la preferencia por la noche de San Juan). Esto lo condujo a preguntarse por la posibilidad de encontrar una explicación general que abarcara lugares tan diversos. En primer lugar, advirtió que muchos de estos ritos correspondían a hechizos y encantamientos relacionados con el sol. Por ejemplo, en la fiesta de Pongol, al sur de la India, los fuegos tenían como fin sacar de su letargo al dios del sol o dios del fuego (también la etimología relacionaba a Soranus, el dios de Soracte, con el sol). Sin embargo, no parecía tener sentido que esta ceremonia del fuego sirviese para intentar avivar la fuerza del sol en países del trópico en los que el calor se manifestaba en su plenitud. Por tanto, los argumentos con los que se defendían estas hipótesis no parecían convincentes. Más verosímiles le parecieron a Frazer las relaciones establecidas entre las ceremonias y los actos de purificación, referidos sobre todo a enfermos que buscaban en el poder del fuego remedio a sus dolencias o a personas que, mediante las llamas, creían poder interponer una barrera infranqueable entre ellas y el mal. Esta interpretación parecía confirmarse con lo que sucedía en la India, donde, junto a la costumbre del paso sobre el fuego, se empleaban las cenizas a modo de po-

deroso talismán protector contra los espíritus de las enfermedades o, en China, en que para librarse de la persecución de los espíritus se tiraban petardos, se encendían bengalas o se quemaba paja. Esto ocurría, sobre todo, en los lugares en que se llevaban a cabo ajusticiamientos, ya que se creía que, en ellos, los decapitados, condenados a vagar por el mundo de las sombras sin cabeza, dejaban la semilla de las enfermedades y de todo tipo de desgracias.

Pasar sobre el fuego vino a ser una medida terapéutica que se aconsejaba practicar de cuando en cuando, sobre todo al volver de un funeral, ya que los espíritus tenían verdadero horror a las llamas, tal como era fácil hallar en numerosas culturas de Asia y África. Tras desarrollar su exposición, Frazer, dentro del reductivismo que le caracteriza, pasa a decir que «se puede suponer que el móvil del rito es el mismo en las fiestas populares de Europa», es decir, la purificación, basada en la creencia o la esperanza de que el mal sea rechazado por la acción bienhechora del fuego, tal como la expresan los que saltan sobre él. Esto lo inclina a conjeturar que, dado que en un principio se creía que las enfermedades y males, en general, eran causados por seres tales como fantasmas, demonios, brujas, magos, etc., estas «criaturas nefastas» fuesen condenadas a morir en la hoguera, bien en persona, bien en efigie. Sentado este fundamento, pasó a aventurar que puesto que muchas de las fiestas populares se celebraban el 1.º de mayo o en la noche de San Juan, fechas en que las brujas solían hacer sus grandes reuniones o aquelarres, el pueblo se libraría de sus maleficios saltando o pasando por el fuego en esas noches, para terminar afirmando que «la celebración de dichas fiestas descendía directamente del insostenible terror que inspiraba a las gentes la brujería»¹¹. Esto nos lleva, aunque nos alejemos de Frazer, a preguntarnos si el hecho de cruzar andando sobre el fuego, tanto en los siglos altomedievales como en los inmediatamente posteriores o bajomedievales, fue lo que dio lugar a posibles ordalías, o juicios de Dios, que

vinieron a ser una prueba irrefutable de inocencia, ya que el fuego que arde y no quema era debido a la intervención de Dios, como encontramos en la Biblia. De aquí se pudo pasar a servirse de esta prueba del fuego para el cumplimiento de votos por un bien recibido, como se cree en la memoria colectiva de los sampedranos, o para acciones purificadoras frente a amenazas de prolongadas sequías, epidemias de animales, enfermedades de las personas, etc. Esta costumbre pasó al folclore de distintos lugares, como hallamos en Tudela, en la Ribera navarra, donde este ritual se ha venido haciendo hasta comienzos del siglo XX, en que desapareció¹², o, con una variante, en la fiesta que se celebra el 16 de enero en Mirambel (Teruel), bajo el nombre de la «Santonada», y que consiste en una representación de la vida del santo patrón de los animales. Hasta hace poco la organización de esta fiesta estaba en manos de los casados, que, constituidos en cofradía, velaban asimismo por su culto. La obra se hace en dos partes en las que se nos presenta a San Antonio haciendo vida eremita y sufriendo tentaciones de los demonios, que, disfrazados de caballero y de abogado, son rechazados. Esto conduce a que Luzbel se disfrace de ermitaño para tentarle, aunque sin conseguir nada de él, lo que le enfurece, mientras el santo es reconfortado por un ángel. Por último, es un diablo en figura de dama el que acude para tentarle y hacerle caer en el pecado. Los demonios no se rinden y quieren golpearle, pero el ángel los detiene con su espada, mientras San Antón pasa a refugiarse en su cabaña o *barraca* de leña, que es quemada con él dentro. Una vez terminada la representación, y con las brasas de los maderos de la *cabaña* llamada la *hoguera de zocarras* en medio de la plaza, se inicia un concurso en que los campesinos y vecinos de Mirambel, montados en toda clase de caballerías, comienzan a hacer lo que llaman *voltar* o acercarse al fuego, hasta pisarlo con sus cascos y saltar sobre él. Por último, hace su aparición un par de mulas de labranza que arrastran un arado romano para simular que aran en torno a

las brasas, mientras los vecinos de Mirambel van arrojando a su paso judías, bellotas, almendras, etc., y se cantan canciones de siega, como la jota de «las espigadoras»¹³.

Es evidente que el significado y origen de muchas fiestas europeas no pasa por afirmaciones categóricas amantes de encontrar un origen tan añejo que las dote de cierta prosapia y hasta de «nobleza en los principios» de la que ufanarse con ostentación. Su origen, por lo general, no pasa de ser un enigma al que sólo podemos aproximarnos desde una gran lejanía, que, aunque facilita una amplia perspectiva, poca ayuda nos presta a la hora de alcanzar alguna certeza inequívoca.

Junto a lo señalado, debemos tratar de indagar en la unión o separación del fuego y la importante presencia de las mondas en las fiestas. A nuestro modo de ver, ambos factores llegaron a formar un solo cuerpo después de que hubo transcurrido un largo tiempo en que el paso por el fuego, que aparecía como festividad única, se vino a unir al ritual de ofrenda de las primicias, el de las mondas, que pudo llegar a caracterizarse de modo semejante al hecho a las deidades paganas en tiempos clásicos al ser impuestos por algún párroco de dicho pueblo los rituales cristianos sobre los paganos. Lo mismo pudo ocurrir en otras fiestas, como en las famosas de Talavera de la Reina, en Toledo, que tomaron el nombre de «Las Mondas y los Toros», en que llevaban una monda de cera, que era acompañada por unas doncellas llamadas asimismo «mondas», fiestas que merecieron ser celebradas por Cervantes en *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*. Dichas fiestas se celebraban una vez pasada la Pascua y con motivo de los felices desposorios de la Virgen María con el patriarca San José¹⁴. Sabemos, además, que en Vinuesa, pueblo también de Soria, dicha festividad, que ha llegado a nuestros días en la ceremonia conocida con el nombre de Las Velas¹⁵, y de la que tenemos noticias puntuales por las Ordenanzas del Concejo de Vinuesa de 1504, se celebraba ofreciendo una monda de cera o un cirio con unas espigas a la Virgen. Igualmente encontra-

mos la figura de la «móndida» o muchacha que lleva en la cabeza unos cestaños con la ofrenda del «pan del santo» en la procesión de doncellas en las fiestas de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja) el 15 de mayo. Estas doncellas visten de blanco, mientras que el día anterior lo hacen las casadas ataviadas de negro. Lo mismo ocurre en Sorzano (La Rioja), Villarijo (Soria), Balsa de Ves (Albacete), etc.

Junto a todo esto, debemos tener presente que la colonización del suelo europeo por la Iglesia de Roma, llevada a cabo poco tiempo después de la caída del Imperio Romano y una vez que el cristianismo pasó a expandirse como religión vencedora y dominante, conllevó una decidida persecución de las creencias y prácticas de las religiones antiguas, consideradas supersticiones inspiradas por el demonio, lo que en numerosas ocasiones dio lugar a que se confeccionasen verdaderos *Indiculus superstitionum*, como sucedió, entre otras colecciones, con la *Capitularia regum francorum*, donde, en la superstición núm. 17, se enumeran «las costumbres paganas relativas al fuego sagrado», entre las que figuran las de saltar sobre él y otros actos. Estas censuras se repitieron en los índices que elaboraron S. Pirmino, Burcardo de Worms y San Cesáreo de Arles, entre otros autores. Al mismo tiempo se procuraba ordenar el conjunto de fiestas por las que una sociedad eminentemente agrícola y pastoril tendía a hallar en la naturaleza, a la que estaba íntimamente unida, los fundamentos de una teología que en buena parte consideraba propia, y para la que las fiestas venían a ser un tiempo sagrado sobre el que se estructuraba el paso de la vida, sobre anualidades y lunaciones. Esto determinó que los años fuesen divididos en las Cuatro Témporas y que, en el inicio de cada una de ellas, se impusiesen unos días de penitencia junto a determinados rituales que en su mayor parte, como tantas veces ha sucedido a lo largo del pasado, habían perdido el sentido que los había originado.

Pero la pervivencia de un ritual como el que en nuestro tiempo se lleva a cabo en San Pedro Manrique en la noche de San Juan, tal como ha pretendido algún etnógrafo, difícilmente puede ser admitido como un rito que sobrevivió más o menos en secreto en aquellos tiempos y en los posteriores, entre otras razones porque este pueblo soriano, desde la antigüedad, fue un nudo de comunicaciones entre el Ebro y el Duero, en Soria, y la tierra Magaña por el sudeste, así como que sus habitantes se habían venido dedicando a la agricultura en menor escala y, de manera amplia, desde el medievo, al pastoreo, y con ello a las obligadas idas a tierras de Extremadura y retornos en viajes que duraban unos treinta días en los que rebaños de miles de cabezas eran conducidos por alcaldes de Mesta, rabadanes, intendentes, pastores y zagales¹⁶. Lo que nos lleva a preguntarnos si el paso por el fuego vino a ser un ritual que era practicado exclusivamente por los sampedranos, por ser poseedores de este don, tal como ha continuado creyéndose por sus vecinos, y que mal que bien llegó a ser aceptado por la Iglesia, o vino a ser una especie de ordalía, práctica que fue admitida por numerosos teólogos y canonistas hasta constituir una tradición¹⁷ que nunca se codificó en normas y reglas. En una primera etapa, de carácter purificador, esta tradición bien pudo quedar unida a la *cabalgada* o carrera de caballos montados a pelo por los mozos del pueblo en parejas, la marcha junto a las murallas o la erección del *mayo*. En una etapa posterior se incorporaron la ofrenda de las primicias que las móndidas habrían de hacer en el templo y el acto por el que se pasaban los arbujuelos al sacerdote, al alcalde y concejales, que en un momento determinado del oficio religioso entregaban al oficiante, junto a un óbolo.

Los arbujuelos, las monedas y las mismas móndidas deben ser vistos como símbolos sobre los que se vertebra un ritual que se superpone al del mundo antiguo de la ofrenda de primicias hasta formar un conjunto en que la liturgia cristiana aparece como triunfadora de la herencia del culto a la diosa

Ceres o de otros semejantes en los que unas doncellas hacían entrega en cestos de sus misterios o «mundos», por lo que recibían el nombre de canéforas o portadoras de Mundas. De ahí se pasó a llamar «mundas» o «móndidas» a las muchachas vírgenes que las llevaban. «Mundas» es femenino de «mondo», con significado de «limpieza» o «pureza», y en clara concordancia con el adjetivo latino *mundus*, *a*, *um* o el verbo transitivo *mundo*, *-are*, *-avi*, *-atum*, que en España fue empleado con profusión en el lenguaje propio de los siglos bajo-medievales y los llamados de Oro, hasta llegar a nuestros días.

Por último, diremos respecto a los arbujuelos o ramas que sobresalían de los cestos que llevan las mondas en las cabezas, y que habían sido cubiertas en su totalidad por apretada masa de harina coloreada de azafrán, que, con pocas dudas, venían a representar las espigas de la cosecha que había de comenzar a recolectarse en aquellas tierras sorianas a fines de julio y en la primera quincena de agosto.

7. La romería de San Andrés de Teixido (La Coruña)

El peregrino siempre hace un largo viaje al lugar sagrado, y el que va a San Andrés de Teixido lo hace también al *lonxe*, al fin del mundo:

Fun a santo San Andrés
aló no cabo do mundo,
¡só por te ver meu santo,
tres días hai que non durmo!

La canción reza así y así es en verdad, se haga el camino por el laberinto de carreteras que he seguido desde que salí muy de mañana de La Coruña hacia el norte, hacia el cabo Ortegal, o se haga a pie —como se ha venido haciendo desde hace siglos en costumbre observada por miles de peregrinos y romeros que hasta allí han llegado para cumplir los votos y promesas hechos a San Andrés—, por sendas y vericuetos que son caminos y atajos que vencen y bajan los montes de nombres Pozo Agua, Os Prados, As Lamas. Caminos que se van sucediendo en la sierra de la Capelada, todavía bien poblada de caballos salvajes, en un viaje hecho de días y días que a veces empezaban con amanecidas brumosas después de haber des-

cansado unas horas el pesado cuerpo para continuar por donde indicaba el guía, y otras se hacían marchando bajo la lluvia o a tientas en la bruma, y también, las menos de ellas, con un cielo claro cargado de nubes viajeras que asomaban entre los árboles y bañaban de luz las calveras del bosque. Y así, siempre, hasta que llegaban a alcanzar la última cumbre, de piedra áspera y ladera con prados verdes casi faltos de árboles, para pasar a orientarse ya por el rumor sordo del oleaje del mar batiendo sin descanso contra los farallones que trazaban la línea quebrada de costa, y dejarse empujar por la pronunciada pendiente que acercaba a San Andrés de Teixido, aldea colgada sobre el mar infinito, con sus casas e iglesia parroquial de fachadas blancas salpicadas de piedras.

Y en aquel último tramo, antes de alcanzar a pisar las primeras rúas, el peregrino que iba a cumplir con el santo por primera vez en su vida arrojaba una piedra traída de su lugar de procedencia, según dicen los que así lo han hecho, y siempre en señal de penitencia para descargo de los pecados que se apretaban en su alma, a uno de los varios *amilladoiros* que se sucedían en el último tramo. Hasta veinticinco de estas pequeñas montañas se pueden contar en nuestros días en el camino de Beriño, en testimonio de una acción piadosa que se ha venido repitiendo durante siglos¹. La fe, me dice un amigo con tono de humor, también hace montañas, y ahí están, con verdor que brota poco a poco sobre las piedras mondas.

Y es que a San Andrés de Teixido, a lo largo del año, con las comodidades del automóvil o con la fuerza de la voluntad que empuja a los pies a dar y dar los pasos, acuden miles de peregrinos venidos de toda Galicia, y de la parte de León, y de la de Asturias, y de la de Portugal, y también de otros muchos lugares más lejanos, como algunos que lo han hecho con este único propósito desde las Américas. Pero es el 8 de septiembre –aunque ésa no sea la fecha del santo sino la de Santa María de Régoa, al que el santuario tiene dedicada su advoca-

ción— cuando se celebra el gran *romaxe* que llega a concentrar a miles y miles de ellos en torno a su santuario.

Y como es natural, una realidad de orden espiritual de tales proporciones tiene un origen fundamentado en una leyenda piadosa que, con variantes, nos refiere una historia sucedida en un tiempo lejano, en que Jesucristo andaba por el mundo y vino a Galicia para ver cómo iban en ella las cosas tocantes a la religión. Sin que pudiera sospecharlo, en aquel lugar desértico y cargado de vientos furiosos y lluvias destempladas la mayor parte del año, se encontró con el apóstol San Andrés, que había salido a pasear sin atreverse a alejarse mucho de la pequeña ermita que con grandes trabajos había levantado en un lugar propicio. Tras reconocerle y saludarle, tuvo que oír cómo se quejaba de que, a pesar de que también hacía numerosos milagros sanando a enfermos que eran incurables, y hasta a los que sufrían males de amores, apenas si se llegaban a su casa algunos peregrinos, ya que casi todos preferían hacerlo a donde estaba la tumba de su compañero Santiago. A lo que Jesucristo, compadecido de él, le animó, prometiéndole que de aquel día en adelante nadie entraría en el cielo sin que antes, por lo menos una vez en la vida, hubiese visitado su santuario. Y tan cierto había de ser ello, que los que no llegaran a hacerlo en vida pasarían a hacerlo después de muertos. De ahí viene el dicho tan repetido de que «A San Andrés de Teixido, vai de morto o que non vai de vivo»². Junto a esta fábula, no faltan otras que cuentan que un día iba por el mundo Jesucristo en compañía de San Pedro. Al llegar a Teixido, el lugar más inhóspito del mundo, ambos se encontraban sedientos y cansados. Al no tener a mano otra agua que la del mar, Jesucristo, que recordó los sufrimientos pasados en su pasión y muerte, suplicó a Dios Padre que les socorriese en la sed que padecían. Éste, conmovido, les regaló una hermosa manzana, pero para sorpresa de ellos, al partirla en dos mitades, salió de dentro el apóstol San Andrés, que tras saludarles pasó a darles las quejas por la situación en que se

encontraba en aquel lugar tan separado del mundo de los hombres, y en el que ni siquiera había agua para poder beber, lo que venía a ser un agravio si se comparaba su situación con la que disfrutaba su compañero Santiago, en un lugar al que se llegaba por buenos caminos, por los que acudían gentes de todo el mundo a visitarle. Y el Señor, movido a compasión, le prometió que tendría una de las romerías con mayor fama, pues no sólo vendrían a visitarle los vivos sino que también lo harían los que no habían podido acercarse antes de morir. Y esto sería así hasta el fin de los tiempos³.

Dentro del ciclo de leyendas gallegas sobre navegaciones maravillosas hechas en barcas de piedra figuran la del apóstol Santiago en Padrón, la de la Virgen María de la Barca en Muga, cerca de Corcubión, con sus piedras movedizas o *abaladoiras*, que tienen la virtud de sanar los males de los que pasan bajo ellas⁴, y la de San Juan de Misarela en Pobra do Caramiñal. La que aquí nos interesa se refiere a la llegada del apóstol San Andrés a las costas de Galicia en una barca que, a consecuencia del oleaje, naufragó. Como consecuencia de ello, y para que quedase un recuerdo que permaneciese durante siglos, parte del maderamen se petrificó, habiendo quedado de ella una gran piedra que tiene la forma de su proa y que es conocida por la *Pedra de San Andrés*. Dicho testimonio se encuentra en Punta Gaveira, muy cerca de Teixido, aunque no faltan otras tradiciones que dicen que se convirtió en piedra mucho más tarde, cuando el apóstol recibió la orden de Jesucristo de que se quedara en aquellas tierras a predicar la verdad del Evangelio⁵.

Esta leyenda, a su vez, hemos de contemplarla junto a una larga serie de creencias que permanecen unidas al alma gallega y que durante siglos se han manifestado en muchos de cuantos han acudido a la romería. Esto obligaba a andar el camino con la cabeza baja y con toda la atención puesta en no pisar ni hacer el menor daño a los animalillos que les salían al paso, ya fuesen procesiones de hormigas, lagartijas, peque-

ños reptiles, sapos, mariposas, etc., pues creían, sin la menor duda, que se trataba de los espíritus de difuntos que no habiendo podido ir en vida a San Andrés de Teixido lo hacían de esa forma⁶. Por tanto, más que hablar de metempsicosis por la que los muertos habrían llegado a habitar los cuerpos de aquellos animales, como han discurrido algunos autores, debemos entenderlo, de acuerdo con Vicente Risco, como el modo en que esos animales que salían al camino venían a ser una suerte de disfraz, o apariencia engañosa, bajo el cual se disimulaban las almas, ya que en Galicia, nos dice este autor, jamás se ha dado un caso de creencia en que figure la transmigración de las almas⁷. Para Xosé R. Mariño Ferro, en el país gallego, un problema tan delicado como éste está siempre relacionado con la creencia de que las almas de los que mueren en estado de pureza van directamente al cielo en forma de palomas, mientras que los que tienen que hacer penitencia por alguna falta se transforman en animales, bien para ir directamente al infierno o para descansar en el purgatorio. Por eso, aquellos animales que salían al camino eran almas que pedían ser socorridas con oraciones por los castigos impuestos por sus culpas⁸.

Junto a todo esto, también era muy común, por lo menos hasta hace pocos años, y me dicen que no faltará el que así lo haga todavía aunque se lo calle, que en la romería a San Andrés de Teixido⁹ los peregrinos fueran acompañados de los espíritus de algún familiar que había fallecido recientemente sin que hubiese cumplido la promesa hecha de ir a esta romería. Para ello, en los días anteriores a iniciar el viaje se llegaban al cementerio en que estaban enterrados con el fin de comunicarles que debían estar preparados, pues les iban a acompañar. Después, era costumbre arraigada que llegado el momento de salir pasaran por la tumba y les llamaran golpeando el suelo por tres veces con un pie al tiempo que decían en voz alta sus nombres. Pasados unos minutos de espera, cuando ya confiaban en que se les hubieran unido, iniciaban la marcha.

No era raro, por tanto, encontrar a romeros que hacían el camino llevando una conversación con el espíritu del familiar que marchaba en su compañía, que les avisasen de que podía dar un traspiés, que les cedieran el paso, que les indicasen que esperasen si se detenían por algún motivo. Asimismo, les hacían un lugar durante las comidas o les cubrían con una manta por las noches. Igual de cuidadoso y cumplido era el comportamiento de los que iban en automóvil, donde se les reservaba un espacio en que estuviesen bien acomodados. Cuando llegaban a San Andrés de Teixido, en el momento de comer, solían llamar a un mendigo, con frecuencia ciego, para que comiese en lugar del difunto lo que se le había preparado, conducta que hizo que la presencia de éstos fuese numerosa en torno al cruceiro que hay en la explanada que corre ante la puerta del santuario¹⁰. Y de vuelta al lugar de procedencia, antes que nada, se pasaba por el cementerio, donde se despedían del familiar que de este modo les había hecho compañía.

En la mañana del 8 de septiembre, muchos de los peregrinos, en cuanto llegan a Teixido, acuden a la *Fonte do santo* para beber un poco de agua de la que mana por sus tres caños. En ella se suelen lavar también las manos y el rostro en cumplimiento del rito de lustración, pues demasiado bien saben que deben presentarse ante el santo en estado de pureza corporal y espiritual. Al mismo tiempo, muchos de ellos arrojan un pequeño trozo de pan para ver si flota o se hunde en el agua, lo que viene a interpretarse como una señal premonitoria de un futuro acorde o no con sus deseos, o del modo en que sus súplicas serán atendidas por el santo apóstol¹¹.

Una vez acabado el solemne *misote*, momento en que se hace una limosna, el sacerdote toma en sus brazos la imagen-relicario, una talla con la cabeza y medio busto en la que hay una oquedad en que va dispuesta la reliquia del santo, un huesecillo de uno de sus dedos, de la que se sabe que existía ya

durante el siglo XVII. Con ella se bendice o santigua a los fieles, lo que es conocido por «poner el santo». También se aplica en las espaldas, en el pecho y en la cabeza de éstos o se les acerca al rostro para que la besen. A continuación se la deposita otra vez en el altar para que sea venerada. Enseguida tiene lugar la procesión en que una imagen tradicional del santo abrazado a una cruz griega es llevado en andas en torno al santuario, mientras se suceden escenas de devoción que alcanzan una extraordinaria emotividad, como las protagonizadas por fieles que van avanzando de rodillas tras el santo en cumplimiento de las promesas hechas y, sobre todo, por mujeres. Éstas suelen pedirle que vele por su fertilidad, que las proteja en la hora del parto y, en especial, que arregle sus males de amor, ya que, como revela una canción, el santo tiene justa fama de casamentero:

A San Andrés de Teixido
teñeno que venerar
as rapaciñas solteiras
se logo queren casar.

Otra canción hace referencia a la *herba de namorar*:

A herba de namorar
a herba namoradeira;
a herba de namorar
tráiocha na faltriqueira¹².

Por otro lado, en el interior del santuario, en sus muros, se acumulan cientos de exvotos. Entre ellos abundan las figuras de cera que representan piernas, brazos, ojos, etc., junto a pañuelos, chaquetas, melenas de largos cabellos de doncellas, trozos de madera de una barca con su nombre o matrícula, fotografías, gorros de soldados, figuras de toda clase, trajes de novia, cadenas, un volante de automóvil, hábitos rojos junto a otros blancos y de otros colores, aunque en nuestros días, nos

dicen, son pocos en número si se compara con la práctica de vestirlos en las romerías de la primera parte del siglo xx. Además, en la parte alta del muro hay un ataúd blanco que nos habla de otros tiempos en que los que creían que se habían librado de un peligro de muerte depositaban en el templo ataúdes en señal de reconocimiento a la intercesión milagrosa del santo¹³. Sin embargo, los curas de hoy son poco partidarios de esta costumbre.

Y ya, antes de ir al lugar que se ha elegido, o mejor, que con suerte, por ser madrugador, se ha encontrado, en los alrededores del santuario para poder descansar y reponer fuerzas, es normal acercarse a las vendedoras de las pequeñas figuras hechas por las *santeiras* de Teixido con masa de trigo sin fermentar y llamadas *Roscas do santo* o *reliquias do santo*, que se pueden ensartar en unas largas varas de avellano. Son también populares el ramo de *herba de namorar* o *namoradeira*—algunos la llaman *empreñadeira*—, preferido por los que gustan de jugar con el fuego del amor¹⁴, y los *xuncos de ben parir*, que, enlazados por una cinta, se llevan como amuletos en el cuello o en los brazos. Todas estas figuras tienen diversas formas: las llamadas *sanandreses*, de gran tamaño, destacan por el color rojo de la vestimenta del santo; otras, menores, recrean motivos—palomas, peces, una mano abierta, una escalera, la figa, una cruz, una flor, una barca, anclas, etc.—relacionados con la llegada y el asentamiento de San Andrés en Teixido.

Una vez que se ha terminado el contacto con lo maravilloso, con lo sagrado, los romeros buscan, y el que escribe estas líneas con ellos, el lugar oportuno en el prado o al amparo de un árbol que con suerte se tomó prestado a la llegada. Poco a poco, la romería ha ido tomando sus aires de fiesta entre abrazos de conocidos que se encuentran, como hace ya un año, según recuerdan, y que piden, entre bromas que indican un elevado grado de camaradería y risas francas, que ello suceda al año siguiente.

Todo se convierte en regocijo. No faltan cantos armoniosos y menos armoniosos, ni palabras de poetas que recitan versos rimados de la lírica popular, ni música de gaitas y panderos, ni bailes que acompañan sonos eternos, ni corros que cantan las excelencias de los humeantes platos de pulpo o el exacto punto alcanzado en las empanadas, mientras cambian de manos las jarras de barro que reparten *viño da terra*, y más adelante los licores que ayudan a que todo haga buen asiento. Y así pasan las horas, y los mozos y las mozas juegan y juegan a entretenimientos eternos, y las madres miran por ellas, y los padres demuestran que saben estar en su sitio. Mientras, algunos de los rapaces se han perdido y hay que encontrarlos. Todavía la alegría parece multiplicar las miradas durante un tiempo que suma horas, y cuando el sol comienza a dejarse caer tras el horizonte dorando la superficie de las aguas marinas, llega el momento en que hay que pensar que el camino de vuelta espera, y esa misma alegría, ya amortiguada por el cansancio, se va tornando en melancolía y aflicción, en *morriña* que se apodera poco a poco del alma, sin saber cómo, y del mismo modo que sucede siempre en toda fiesta, no falta el que dice que aquello se acaba y que hay que despedirse hasta el año que viene.

8. La fiesta «del Capitán». Frías (Burgos)

A finales de junio, en el Valle de Tobalina, en el noreste de la provincia de Burgos, los campos de cereales acaban de perder el verdor para pasar a igualarse en un amarillo que domina hasta las laderas de los montes Obarenes y la Arcena en «piezas» separadas por setos de zarzamoras y con árboles dispuestos en lugares que fueron señales de lindes; al fondo, en las alturas, saltan los manchones de algunas encinas y hayas, testigos de un pasado boscoso. Las aguas del Ebro culebrean por su centro escoltado por álamos y toda clase de arbustos y matas que crecen en sus riberas repartiendo las tierras por igual a ambos lados de norte a sur. Hacia la mitad del valle, sobre una muela de toba, y en lugar de paso estratégico por su puente medieval sobre el Ebro, se alza la ciudad de Frías, de estampa guerrera por su castillo, muralles e iglesias y por un caserío pintoresco que se reparte en su entorno.

En Frías, año tras año, sin que nadie recuerde su origen, se ha venido celebrando la fiesta «del Capitán» durante los días 23 y 24 de junio, aunque en la actualidad, desde 1964, se hace en el domingo anterior a San Pedro y San Pablo. Y como tal, es fiesta que debemos comprender dentro de las llamadas «de alarde» y, en menor grado, de «sustitución de la autoridad». Las

primeras las encontramos en numerosos pueblos, la mayor parte de las veces organizadas por las cofradías del santo patrón, como una de las obligaciones fijadas en sus constituciones, y por lo general vienen a conformarse con el nombramiento de un mayordomo, que lleva la bandera del pueblo o de la cofradía y es asistido en todo momento por varios auxiliares o sargentos. Dicho mayordomo suele vestir casacón de la época de Carlos III o uniforme militar de época posterior con espadas al cinto, mientras que los que le secundan portan alabardas. Acompañados de música de gaita o dulzaina y tambor asisten a una misa con gran sermón, y después, en comitiva solemne, suelen recorrer las calles del pueblo acompañados de las autoridades en vistosa procesión (en algunos lugares se lleva ensogado un toro). Al final, el mayordomo obsequia en su casa a la concurrencia con una limonada o refresco de granadilla. Por lo general, los *alardes* forman parte a su vez de la antiquísima fiesta de «sustitución» de la autoridad, dentro de la concepción carnavalesca del mundo al revés, que ya encontramos en Babilonia, Grecia y Roma. En España hizo su aparición en los siglos medievales, dentro del ámbito de la iglesia, en las fiestas conocidas por el nombre de los «Obispillos», y en el de lo civil, en las de «los alcaldes de ramos», en que se sustituye a las autoridades locales durante el tiempo que dura el jolgorio en todas sus funciones, como en la bien conocida de «La alcaldesa de Zamarramala» (Segovia), por poner sólo un ejemplo.

En Frías, en el año 2000, en que fui testigo de la fiesta «del Capitán» o «Sanjuanada», ésta se inició a media tarde de la víspera del día de San Juan, que en dicho año cayó en domingo, con la salida de la comitiva de la plaza de Abajo para encaminarse por la empinada cuesta y la calle de la Cadena hasta el castillo: en primer término iban cuatro danzantes, que acompañaban sus evoluciones con repiques de castañuelas, seguidos de los músicos de dulzaina y tamboril que lanzaban al aire los sonos recortados de una marcha. Tras ellos lo hacía el

alcalde, portando la bandera, al que seguían los muchachos que iban a concursar, pertenecientes todos ellos a los mozos que habían entrado en el sorteo de quintos de este año, y los vecinos y visitantes.

Los danzantes vestían pantalón, camisa y alpargatas blancos, así como una enagüilla corta de amplios flecos y puntillas que se ceñía a la cintura con una faja roja. De este mismo color eran la banda que les cruzaba el pecho y una cinta que lucían en la cabeza, a media frente.

Así se llegó al castillo, donde, en su plaza de armas, los aspirantes a la titularidad de Capitán de la fiesta comenzaron a hacer los ejercicios rituales con la bandera. Una vez desplegada ésta, cada uno de los participantes estaba obligado a pasarla sobre su cabeza con cierta energía para llevarla después a ras de tierra sin que decayera ni rozasen sus flecos. Esto lo repetía hasta cuatro veces, tras recibir ciertas voces rituales de los distintos danzantes, y terminaba disponiéndola sobre su hombro derecho en gesto marcial antes de entregarla al siguiente concursante. Por último, el que resultó elegido capitán repitió el ejercicio con la bandera en reconocimiento de su destreza en hacerla flamear o «revoloteo», mientras se alzaban voces que decían vivas a «nuestro Capitán y a toda la compañía». En tiempos pretéritos el Capitán era elegido entre los mozos de las familias linajudas de Frías por una junta de nobles que se reunía en el convento de San Francisco, y que ejercía este derecho como un bien patrimonial. Después, durante el siglo XIX, dicho derecho pasó a serlo del pueblo.

A continuación se inició la primera «gran vuelta» por las calles de Frías con el Capitán al frente llevando la bandera hasta el Ayuntamiento, donde la entregó a un concejal para que pasase a ondear en el balcón junto a las de Frías, Castilla y España.

Al día siguiente, ya en la mañana de San Juan, a las 6, una diana de dulzaina y disparos de cohetería corrió sus calles para despertar al vecindario, que todavía no se había repues-

to de la música y ruido de la verbena, y disponerlo al día grande de la fiesta. Así, a las nueve y media, se ofició la misa «de la bandera» o «del Capitán» en la iglesia parroquial de San Vicente, a la que acudió la corporación municipal rodeando en todo momento al capitán, que vestía su uniforme, consistente en pantalón blanco, casaca azul con pechera roja de botonadura dorada y hombreras en las que lucían tres estrellas, así como bicornio, fajín dorado y espada al cinto, en caracterización acorde con los atuendos propios de los oficiales de la milicia española del siglo XIX. El Capitán, alcalde, cura párroco, concejales y danzantes, una vez terminado el oficio religioso, pasaron a los salones del Ayuntamiento, donde repusieron fuerzas con un copioso desayuno, para, a continuación, con gran solemnidad, proceder «a la bajada» de la bandera del balcón del Ayuntamiento, que fue recogida por el Capitán. Éste se la colocó en el hombro e inició la marcha con paso solemne por las estrechas calles, seguido de los danzantes, músicos, corporación municipal y vecinos, que componían el «ejército de Frías», hasta salir del pueblo por una de sus puertas en la muralla y tomar el camino conocido por Calzada de la Canaleja, que, atravesando las huertas de la vega, lleva al puente medieval que cruza el Ebro. Mientras, se les unían varios caballistas con las monturas enjaezadas con adornos de flores y ramas. De cuando en cuando, alguna voz decía a modo de grito de guerra:

El Señor San Juan, capitán mayor,
lleva la bandera de Nuestro Señor.

En tiempos pasados, llegado el «ejército» a ese punto del camino, el Capitán daba la orden de ataque con la voz de «Muchachos, a las habas», que hacía que los jóvenes se lanzasen sobre las huertas aledañas en que se cosechaban hortalizas y cerezas para cogerlas como botín de conquista, mientras sus propietarios organizaban una cerrada defensa.

En nuestros días la comitiva avanza sobre el puente hasta ascender, sin gran esfuerzo, en la otra ribera hasta la era en que se levantó la ermita de Nuestra Señora del Puente, donde nuevamente el Capitán hace «revolotear» la bandera, una vez que es cumplimentado por voces rituales de los danzantes. Por último, todos los asistentes gritan «¡Viva nuestro capitán!», concluyendo así esta parte de la ceremonia, que se interpreta como la victoria de los vecinos de Frías sobre sus enemigos, y la posterior firma de la paz, que es representada por las tres cruces trazadas por la bandera en sus evoluciones, en lo que se ha querido ver como un juramento y pacto de ascendencia medieval.

Desde este punto se inicia la vuelta a Frías por el camino de la Rueda, donde se encuentra el solar en que antiguamente se levantó la parroquia de San Juan y donde los viejos del lugar esperan «para saber lo que ha sucedido». A éstos se les comunica la victoria obtenida mediante un nuevo «revoloteo» de la bandera por el Capitán. El volteo de las campanas de las iglesias de Frías hace saber la victoria, mientras los vítores a su capitán continúan y se pide una oración por los que cayeron en la empresa. Por otro lado, varios grupos de mujeres entonan cantos laudatorios a San Juan, en los que se dice:

Con vuestro permiso,
señor Capitán,
mozas y casadas
vamos a cantar.

Vecinos de Frías,
todos escuchad
de estas buenas mozas
su alegre cantar.

Señor Capitán,
Capitán mayor,
llevas la bandera
de nuestro Señor.

Capitán valiente
de nuestra ciudad,
tan sólo una reina
tu esposa será.

También los danzantes,
flor de la ciudad,
tocando y bailando
con qué gracia van.

Los trigos maduran,
florece el rosal,
bajo la bandera
del señor San Juan.

Trigales de Frías,
la espiga doblad,
que hoy pasa triunfante
nuestro capitán.

Marca bien el paso,
señor Capitán,
que el honor de Frías
hoy puesto en ti está.

Alza la bandera,
señor Capitán,
que el sol con sus rayos
la pueda besar.

La hermosa bandera
de nuestra ciudad
tan sólo una reina
la pudo bordar.

Castillo de Frías,
qué orgulloso está,
al ver que hoy sus hijos
honran la ciudad.

A continuación, tras correr en son de victoria por las calles de la localidad, se pasa a la iglesia, donde se dice una misa cantada en una simbólica acción de gracias.

Por la tarde se hizo el «Baile del Capitán», en el que éste eligió entre las muchachas que estaban en el abierto círculo en la plaza a la que pasaría a ser «La Capitana», siempre sin que mediase palabra. Después la sacó a bailar la jota llamada «del Capitán» y el llamado «Baile de la Justicia». En un momento dado la comitiva volvió a las calles hasta llegar a la del Convento, en la que hay dispuesta una piedra con un agujero. En éste se hincó el mástil de la bandera durante un corto espacio de tiempo, mientras los concurrentes aplaudían. Después de la cena se inició el baile, que duró hasta bien entrada la noche, en medio de la alegría, mientras en el Ayuntamiento se invitaba a habas tiernas, cordero asado y cerezas.

Hasta aquí la descripción somera de la «Fiesta del Capitán» de Frías, fiesta que debemos comprender, como hemos dicho, dentro de las llamadas «de alarde». Sin embargo, aunque la memoria colectiva ha tratado de rememorar algún episodio de un pasado más o menos lejano que la justifique y se ha esforzado en descifrar el sentido último de sus símbolos, es sumamente difícil remontarnos hasta su origen. La fiesta nos habla de manera clara e inequívoca de una resistencia organizada y de una victoria, así como de una paz, lo que nos lleva a preguntarnos a qué enfrentamiento, a qué victoria y a qué paz se refiere. La respuesta, como es natural, queda lejos de toda posibilidad de acertar con el hecho concreto cuya memoria se perdió en los tiempos, aunque no así el rescoldo que deja patente un enfrentamiento y un triunfo compartido por todo el pueblo. Éste puede estar relacionado con hechos de armas de las «carlistadas» del siglo XIX, que dieron lugar a lances de guerra de todo tipo, hasta producir en sus moradores, como en tantos otros lugares, la división en dos facciones irreconciliables de liberales y carlistas, pero también puede referirse a acontecimientos anteriores, como los sufridos a consecuencia de la propia invasión de España por las tropas de Napo-

león, lo que originó importantes batallas en tierras cercanas, como la de Espinosa de los Monteros, o a las gestas heroicas del guerrillero Francisco de Longa en las propias tierras de Frías. Esto no invalida que puedan buscarse sus antecedentes en otros hechos guerreros anteriores y posteriores.

De idéntica manera a como ha sucedido en otros lugares a la hora de tratar de encontrar el origen de sus fiestas —las respuestas no suelen rebasar el ámbito de lo folclórico—, un historiador de Frías, Inocencio de Cadiñanos, en su trabajo sobre la fiesta «del Capitán» de Frías¹ aventuró, con visos de total verosimilitud, la idea de que dicha fiesta era una conmemoración del asedio que sufrió esta ciudad por las fuerzas de la familia de Fernández de Velasco, condes de Haro y desde finales del siglo xv duques de Frías, cuando en la época de los Trastámara se adueñaron de ella, aunque fuese villa realenga desde que Alfonso VIII la repoblara y le otorgase fuero con expresión de sus libertades y derechos. Esto condujo a que la villa fuera integrada en el gran territorio de la mencionada familia, que abarcaba el norte de la actual provincia de Burgos hasta alcanzar gran parte de la Bureba.

Poco tiempo después, los habitantes de Frías, que se creyeron dañados en sus derechos y perjudicados en demasía por las cargas que se vieron obligados a tributar, iniciaron un movimiento de resistencia que llevó a un enfrentamiento con los Velasco. Éstos llegaron a ponerles cerco de *fambre e sed* durante dos meses, lo que condujo a una rendición pactada, tal como quedó referida en *Las Bienandanzas e Fortunas* de L. García de Salazar, como Cadiñanos recuerda puntualmente.

Hoy, este hecho de resistencia ha pasado a ser admitido como una verdad que admite pocas dudas, y como tal lo encontramos en el programa oficial de la fiesta editado por su Ayuntamiento en nota del aludido historiador. El propio concejal de Cultura me dio idéntica versión cuando le pregunté si

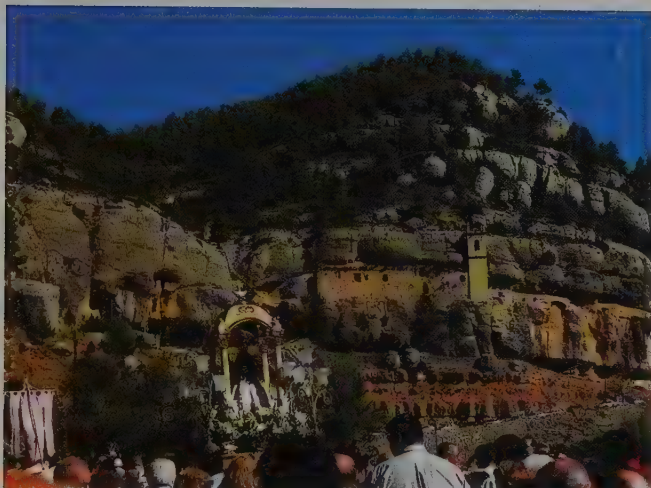
se sabía algo de su origen, y no es difícil predecir que del mismo modo será admitido de manera rigurosa en los tiempos venideros.

Sin embargo, aunque esto pueda ser cierto, todo parece corresponder a la aceptación, sin más, de una tradición encontrada y elevada a relato mitológico, que viene a concordar perfectamente con una manera de comprender un pasado bien definidor, acorde con el modo de ser y sentir de estos castellanos. Porque la verdad es que bien puede estar en su origen este hecho como podía haberlo sido otro de los muchos que circulan todavía en forma de leyendas. Por poner un ejemplo, es lo que encontramos en la que habla de que fue en este lugar donde se inició la reconquista de España después de que Pelayo venciese a los moros en una singular batalla en el año 720 y de la que quedaron restos en las sepulturas junto a la ermita de Ntra. Sra. de Encinillas, y «en testimonios» escritos debidos a un tal Hauberto, que aparecieron en uno de los *Falsos cronicones*. También podríamos recordar el relato que nos informa de que en el castillo de Tedeja gobernaba una dueña viuda cristiana que estaba enamorada del rey moro que residía en Frías y que le correspondía. Por ello decidieron casarse, aunque el hijo de ella se opusiese de manera terminante a dichos esponsales, lo que les condujo a planear su muerte. Para conseguirlo, la madre, a la vuelta de una cacería, a la que era muy aficionado, le ofrecería un poco de agua que contendría un poderoso veneno. A continuación, avisaría al rey moro de Frías de que habían quedado libres para cumplir sus fines dejando ir por las aguas del Ebro algunas cantidades de paja. Pero cuando estaban disponiendo su plan, una sirvienta que estaba escondida pudo escuchar lo que tramaban y se lo comunicó al joven, que en un principio no pudo creerlo. A los pocos días salió el joven de caza y a su regreso nuevamente fue informado de lo que se le habían preparado. Esto lo llevó a obligar a su madre a que bebiese de dicha agua, lo que acabó con su vida. El joven, siguiendo el plan preparado por

su progenitora, echó la paja a las aguas del Ebro al tiempo que preparaba su ejército para salir al encuentro del emir de Frías. Cuando éste acudió al encuentro de la señora de Tedeja, cargado de regalos y vestidos apropiados para la ceremonia de boda, se encontró con que en el Campo de Encinillas un gran ejército, que le salió al encuentro, lo derrotó y pasó a cuchillo a todos los supervivientes. Así, el castillo de Frías y todo el Valle de la Tobalina² quedaron en poder de los cristianos. Igualmente otros relatos podrían ser admitidos como fuente del ritual festivo que aquí nos ocupa.

Lo verdaderamente importante en la fiesta «del Capitán» de Frías, más que estas posibles o imposibles referencias históricas sobre su origen, es el bello ritual, que llega a alcanzar la categoría de símbolo. Este enlace con un pasado remoto e indefinido, del que no quieren separarse ni desprenderse los vecinos de Frías, supone el mayor acto de afirmación de una identidad diferenciadora. El símbolo, al que hemos hecho referencia, que en castellano procede de la palabra latina *symbolum* o «señal de reconocerse», y ésta, a su vez, del verbo griego *simbalein* o «juntar», adquiere aquí su significado más profundo y primero. Cuando en el día de San Juan, procedentes de Burgos, de Miranda de Ebro, de Vitoria, de Bilbao, de Santander y de ciudades de Francia y Suiza, llegan a Frías para asistir a la ceremonia de la «Fiesta del Capitán» muchos de sus hijos que un día salieron en busca de trabajo, su sentido y significado alcanzan su plenitud. Después, cuando se llega a su fin y se deja paso al silencio unido al viento que viene de los montes de Cantabria, como siempre ocurre al terminarse el tiempo de fiesta, se dice «hasta el año que viene».

Romería de Nuestra Señora de la Balma.
Zorita del Maestrazgo (Castellón)



Romería a la ermita de la Balma. Foto F. J. Flores.



En el auto, el ángel, al final, vence al demonio. Foto F. J. Flores.

Fiesta de «los danzantes» de Anguiano (La Rioja)



Los danzantes ante la Santa en la puerta de la ermita.
Foto F. J. Flores.



Los danzantes giran sobre uno de los zancos y bajan la pronunciada cuesta.
Foto F. J. Flores.

Carnaval en Moratalla (Murcia)



Los tamboristas lucen un disfraz carnavalesco.
Foto F. J. Flores.



Cientos de tamboristas recorren las calles sin cesar de tocar el tambor.
Foto F. J. Flores.

El «toro de San Marcos» en Ohanes (Almería)



Uno de los toros ensogados marcha por las calles.
Foto F. J. Flores.



El toro es obligado a arrodillarse ante el santo.
Foto F. J. Flores.

«La Pinochada» de Vinuesa (Soria)



Las piñorras comienzan a dar pequeños golpes con las pinochas.
Foto Juan Florián Revilla.



Los dos grupos marchan en dos filas, una junto a la otra, trazando círculos.
Foto Juan Florián Revilla.

Fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)



Las mondas son saludadas por las autoridades. Foto Juan Florián Revilla.



El paso con los pies desnudos sobre las brasas. Foto Juan Florián Revilla.

Fiesta «del Capitán» en Frías (Burgos)



Los danzantes acompañan al Capitán para constituir el «ejército de Frías».
Foto Juan Florián Revilla.



El «Capitán de Frías» con la bandera. Foto Juan Florián Revilla.

Romería de San Andrés de Teixido (La Coruña)



Procesión de San Andrés en torno de la ermita. Foto A. López Díaz.



Sanandreses o reliquias do santo, hechas con masa de trigo coloreadas.
Foto A. López Díaz.

Notas

1. La Romería de Nuestra Señora de la Balma. Zorita del Maestrazgo (Castellón)

1. Zorita del Maestrazgo es un pequeño pueblo de esta región montañosa que en la actualidad está habitado por unas setecientas personas, que se doblan en número en los días de agosto hasta las fiestas. En 1960 estaba poblado por unos 1.400 vecinos.
2. Ramón Ejarque, *Nuestra Señora de la Balma, Zorita*, 1934, p. 170.
3. B. Mundina, *Historia, Geografía y Estadística de la provincia de Castellón*, Castellón, 1873, p. 683 (existe reproducción en facsímil, Madrid, 1988). La referencia se encuentra en Àlvar Monferrer, *Els endimoniats de la Balma*, Valencia, 1997, pp. 65 y ss.
4. Gaspar de la Figuera, *Miscelánea sacra. Varios poemas*, Valencia, 1685.
5. J. de la Justicia, *Historia de la Virgen de la Cueva Santa*, Valencia, 1664.
6. Valencia, 1812.
7. Madrid, 1929. Sobre Alardo Prats y Beltrán, véase Àlvar Monferrer, *Els endimoniats...*, op. cit., pp. 74 y ss.
8. *Boletín Castellonense de Cultura*, 1930. A este autor corresponde otro trabajo titulado «La Llegenda de la Verge», asimismo publicado en esta revista. Véase Àlvar Monferrer, *El endimoniats...*, op. cit., p. 77.
9. María Ángeles Arazo, *Superstición y fe en España*, Barcelona, 1987.
10. Àlvar Monferrer, *El endimoniats...*, op. cit., pp. 99 y ss.

11. Otras descripciones de los exorcismos de la Balma en Ángel Sánchez Gozalbo, *El casament del dimoni de Sorita*, en Àlvar Monferrer, *Els endimoniats...*, op. cit., pp. 114 y ss.
12. Alardo Prats y Beltrán, *Tres días con los endemoniados*, pp. 187 y ss.
13. Véase Francisco J. Flores Arroyuelo, *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Madrid, 2000. Voz «nudos», p. 208.

2. De una fiesta perdida, «La Mariana» de Peñalsordo, del «Cascamorras» de Baza-Guadix (Granada) y de otras fiestas

1. Peñalsordo es un pueblo situado en la provincia de Badajoz, en el que se celebra con gran esplendor la fiesta del Corpus. Sobre *La Mariana*, consúltese el artículo de J. García Blanco, «Aproximación a la fiesta *La Mariana* (Peñalsordo), Badajoz», en *Antropología cultural extremeña. (Primeras jornadas de Cultura Popular)*, Mérida, 1989, páginas 273 y ss. Sobre este pueblo, véase M. Chamorro Tamarejo, *Peñalsordo, ayer y hoy*, Peñalsordo, 1995.
2. Con el nombre de *Cascamorras*, que presenta ligeras variantes, como *Calcaborras*, *Cascaborras*, *Cachimorro*, *Carocho*, *Colacho*, *Guirrios*, *Birrios*, *Zamarrones*, *Zamrones*, *Carneros*, *Felos*, *Perles*, *Morandangos*, *Momotxorroak*, *Carochso*, *Carantoñas*, *Diablos*, *Locos*, *Cipotegatos*, *Tunturros*, y un largo etcétera, encontramos a un personaje que suele recibir el nombre de *botarga*. Sobre esta fiesta, véase S. Andrés Aparicio y A. Granados Valverde, *Antropología de una fiesta granadina: «El Cascamorras»*, Granada, 1990, y A. Sánchez Carrillo, «El Cascamorras», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, 1951, pp. 341 y ss.
3. La imagen de la Virgen de la Piedad, por los rasgos artísticos que presenta, pertenece al gótico tardío, propio de la segunda mitad del siglo xv.
4. En los años cincuenta, en pleno franquismo, la Guardia Civil acompañó al «Cascamorras» durante todo el camino impidiendo que nadie se acercase a él. Por ello, la autoridad competente recibió toda clase de silbidos y abucheos, lo que provocó una situación difícil al no poder ser manchado por los bastetanos que le estaban esperando. Todo se solventó cuando un miembro de la Cofradía de Guadix se llegó hasta él y lo manchó con pintura. Al día siguiente, en Baza, nadie le dio un donativo. El problema de «orden público», o de falta de dicho orden, se resolvió al año siguiente cuando el «Cascamorras» fue acom-

pañado de una pareja de municipales que recibieron sus correspondientes untadas de pintura y grasa.

5. Sobre la figura del «botarga» y la de los «zamarrones» publicaré próximamente un trabajo.
6. Plutarco, *Quaest conv.*, VI, 8, 1 (693, e-694, a).
7. J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pp. 146 y ss. Del mismo autor, «El ritual de la danza en el País Vasco», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XX, 1964, pp. 40 y ss.
8. J. Caro Baroja, *Ritos y mitos...*, *op. cit.*, pp. 126 y ss.
9. Véase S. Andrés Aparicio y A. Granados Valverde, *Antropología de una fiesta...*, *op. cit.*, pp. 71 y ss.
10. Véase Francisco J. Flores Arroyuelo, *Fiestas de pueblo*, Murcia, 1990.
11. Sobre la fiesta de *El Peropalo*, véase F. Castañar, *El Peropalo, un rito de la España mágica*, Mérida, 1986.
12. F. Palacios Morales, *El carnaval tradicional*, Águilas, 1995, p. 89.
13. Juan G. Atienza, *Fiestas populares e insólitas: la España mágica de la A a la Z*, Madrid, 1997, p. 167.
14. Sobre estas fiestas, véase Ángel L. Fernanz Chacón, «El Jarramplás de Pional y el Taraballo de Navaconcejo», en *Narría*, núms. 23-24, páginas 49 y ss.
15. Uno de estos casos es el que existe entre los pueblos de Quintanar del Rey y Villagarcía del Llano en la provincia de Cuenca. Hace ya varios siglos, con motivo de una epidemia, se llegó al intercambio de los patronos, ya que San Marcos, que lo era de Villagarcía del Llano, llevó a cabo su milagro protector en los vecinos de Quintanar del Rey, mientras que San Miguel, que lo era de este pueblo, lo hizo con los de aquél. Por dicho motivo, cuando llegan las fechas de dichos santos, los vecinos de ambos pueblos se trasladan al otro para celebrarla.

3. El rito desnudo: los danzantes de Anguiano (La Rioja)

1. San Román Medina, «El baile de los zancos en Anguiano», *Narría*, núm. 10, 1978.
2. Se sabe que en el siglo XVIII los danzantes llevaban cosidos al traje una serie de cascabeles, posiblemente con el fin de expulsar los malos espíritus a su paso.
3. Sobre la dendrolatría, véase J. Caro Baroja, «Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas», en *Ritos y mitos equívocos*, *op. cit.*, pp. 339 y ss.
4. Matheo de Anguiano, *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid, 1704, pp. 643 y ss.

5. Teresa Álvarez Porras y José A. Fernández Zaragoza, *Los danzantes y el Santísimo Cristo de la Viga de Villacañas*, Toledo, 1991, pp. 61 y ss.

4. Carnaval en tiempo sagrado. Moratalla (Murcia)

1. Moratalla es un pueblo de más de 9.000 habitantes situado en un altozano coronado por un castillo medieval con una airosa torre homenaje y un caserío escalonado, que a su vez aparece rodeado por los montes de Moratalla, en los que se encuentran cimas superiores a los dos mil metros, y por los que se une a las tierras manchegas. Al mediodía se abre la fértil vega.
2. E. J. Taboada, *Mesa Revuelta*, Zaragoza, 1898, págs. 41 y ss.
3. A. A. Losada Azorín y C. Vara Gallego: «El nacimiento de la tamborada en Hellín, sus circunstancias históricas», en *Tambor*, núm. 2, Hellín, 1990.
4. A. González Blanco y F. Jordan Montes, «Los tambores de Semana Santa. El sonido protector de dioses y hombres», en *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Toledo, 1987, pp. 555 y ss.
5. J. M. Hurtado Ríos, «Origen del tamborear en la Semana Santa de Tobarra. ¿Historia o leyenda?», en *Revista de Semana Santa de Tobarra*, Tobarra, 1981, pp. 19 y ss.
6. J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1980, pp. 373 y ss.
7. J. Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980, págs. 177 y ss.
8. J. Caro Baroja, «El charivari en España», en *Temas castizos*, Madrid, 1980, p. 191.
9. A. Ponz, *Viaje de España*, t. XVI, Carta Primera, vol. 4, Madrid, 1988, p. 327.
10. J. L. Villanueva, *Oficio de la Semana Santa*, Madrid, 1981, p. 155. En los oficios del Jueves Santo, tras apagar seis velas del candelabro y esconder la séptima bajo el altar, tras decir la oración *Respice, quaesumus*, etc., «se hace ruido: luego se saca la vela encendida que estaba debajo del altar, y se levantan todos y se van guardando silencio».
11. En el domingo siguiente al Carnaval, llamado de Piñata, del italiano *pignatta* u olla, en muchas regiones españolas, y principalmente en Andalucía, se colgaba un pucheró del techo y se procuraba romperlo descargando golpes ciegos por los participantes que llevaban los ojos tapados. Una vez que se lograba, se conocía la sorpresa, que consistía en recibir desde agua con inmundicias hasta caramelos y otros regalos.
12. Taboada, E. J., *Mesa Revuelta*, Zaragoza, 1898, p. 42.
13. J. González Castaño, *Origen y desarrollo de la tamborada de la ciudad de Mula* (Murcia), Mula, 1994, p. 10.

14. J. Ludeña, *El Tambor en la Semana Santa de Moratalla*, Moratalla, 1987, p. 36.
15. Sobre la presencia del ruido en la fiesta, aunque sólo se refiera al producido por la explosión de la pólvora, véase J. A. González Alcantud, «Territorio y ruido en la fiesta», en *Agresión y rito, y otros ensayos de antropología andaluza*, Granada, 1993, pp. 13 y ss.

5. El último toro de San Marcos. Ohanes (Almería)

1. Luis Zapata, «Miscelánea», en *Memorial histórico español*, tomo XI, pp. 273 y ss.
2. La descripción de Fray Francisco de Coria se encuentra en el manuscrito *Descripción e historia de la provincia de Extremadura, que contiene lo más memorable desde el principio de la fe, fundación de sus yglesias y obispados, con otras cosas de notar*, que lleva fecha de 1608 y se encuentra en copia del siglo XVIII en la biblioteca Colombina de Sevilla, y que viene a ser el primer relato histórico de esta región. Esta obra todavía permanece inédita. Julio Caro Baroja reproduce la descripción de la fiesta en el capítulo LV del libro II, tal como la reprodujo B. José Gallardo, aunque éste apunta que se trata del c. LXI en su obra *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos...*, t. II, cols. 580.582, núm. 1902, Madrid, 1866. Véase J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pp. 88 y ss.
3. La bibliografía sobre el *Toro de San Marcos* es copiosa y ha sido recogida por Javier Marcos Arévalo en *La construcción de la Antropología social extremeña (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos)*, Cáceres, 1995, pp. 62 y ss. A ella hay que añadir Salvador Rodríguez Becerra, «Creencias, ideología y poder en la religiosidad popular. El ritual del "Toro de San Marcos" en Extremadura y Andalucía», en *Fêtes et divertissements*, París, 1997, pp. 125 y ss.
4. Véase P. Feijoo, *Theatro crítico*, t. VII, Disc. VIII. Utilizo la edición de Madrid, MDCCLXXVIII, p. 215. Lo referente al padre Hurtado, en p. 210.

6. Dos fiestas de pueblos sorianos

«La Pinochada» y otras fiestas de Vinuesa (Soria)

1. N. Rabal, *España, en sus monumentos y artes, su naturaleza e historia: Soria*, Barcelona, 1889. E. de Ontañón, «Costumbres españolas. La batalla de Vinuesa entre solteras y casadas», *Estampa*, VIII, núm.

- 356, 10-XI-1934. M. Brugarola, «La Pinochada de Vinuesa», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VI, 1950, pp. 307 y ss. M. Moreno, *Galería de estampas y costumbres*, Soria, 1975. J. Caro Baroja, *El estío festivo*, Madrid, 1984, pp. 239 y ss. C. Blanco Álvaro, *Las fiestas de aquí (Fiestas populares de Castilla y León)*, Valladolid, 1993, pp. 126 y ss., entre otras.
2. En los tres primeros días se llevan a cabo los rituales que más adelante describiremos, mientras que en los dos posteriores se hacen concursos de tiro al plato, becerradas, bailes, suelta de vaquillas, corte de troncos y reparto de trozos de carne o *caridad* de *La Caldereta* en que se ha guisado la carne de los toros de la becerrada.
 3. Sobre los Mayos, véase Ángel González Palencia y Eugenio Mele, *La maya*, Madrid, 1944.
 4. Sobre *Las Caridades* en España, véase Antonio Montesinos González, *La rueda de San Roque*, Santander, 1993, pp. 117 y ss., y Julio Caro Baroja, *El estío festivo*, Madrid, 1984, pp. 218 y ss.
 5. Sólo se han encontrado testimonios de culto a Diana en la Península Ibérica en Lusitania y en Sagunto (Valencia). Véase J. M. Blázquez, *Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, pp. 204 y 245.
 6. Rosa María Valdivielso Ovejero, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aledaños*, Logroño, 1991, pp. 86 y ss.
 7. Ángel Almazán de Gracia, «Vestigios de tradiciones y mitos indoeuropeos subyacen en *La Pinochada* de Vinuesa», en *Soria Semanal*, 17-VIII-1985.
 8. Luis Díaz Viana, *Rito y tradición oral en Castilla y León*, Valladolid, 1984, pp. 57 y ss.
 9. En la actualidad se admite que Celtiberia se corresponde con la cuenca del Duero. Véase R. Martín Valls y A. Esparza Arroyo, «Génesis y evolución de la cultura celtibérica», en *Paleoetnología de la Península Ibérica, Complutum*, Alcalá de Henares, pp. 259 y ss. Francisco Burillo Mozota, *Los celtíberos: Etnias y estados*, Barcelona, 1998, pp. 193 y ss.
 10. Bas Taracena, «Los pueblos celtibéricos», en *Historia de España*, de Menéndez Pidal, t. I, 3, Madrid, 1976, pp. 202 y ss.
 11. M. Frías Salinas, «La religión de los celtíberos» (I), en *Studia Antiqua*, Salamanca, I, pp. 21 y ss.
 12. Datos aportados por Esther Jimeno, *La población de Soria y su término*, Madrid, 1958. Citado en Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, Vinuesa, 1996, p. 28.
 13. Véase Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, Vinuesa, 1996, pp. 33 y ss.
 14. Pío Baroja, *Hojas sueltas*, II, Madrid, 1973, pp. 291 y ss.
 15. Nicolás Rabal, *Soria*, Valencia, 1994, pp. 147 y ss.

16. Fray Gregorio Argáiz, *Memorias ilustres de la Santa Iglesia y Obispado de Osma*, 1661, Manuscrito inédito, fols. 176v. y 514v. Citado por Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, op. cit., p. 46.
17. Lázaro de Tormes (seudónimo), en el año 1933, dijo, sin ningún fundamento, que la imagen había aparecido en las ramas de un pino de la loma de La Umbría junto a la mojonera que separa Vinuesa de Covalada, y en su consecuencia atribuyó la fiesta de La Pinochada a la intervención de la Virgen. En «Intermezzo visontino: *La Pinochada*», en *La voz de Soria*, de 22 de agosto de 1933.
18. Sobre lo dicho por el padre Damián Janáriz, véase Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, op. cit., p. 48.
19. Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, op. cit., p. 53.
20. Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, op. cit., p. 53.
21. Santiago Escribano Abad, *La Cofradía de San Roque de la villa de Vinuesa*, Vinuesa, 1994, pp. 26 y ss.
22. Sobre las *soldadescas*, véase Francisco J. Flores Arroyuelo, *Teatro y fiesta*, Murcia, 1998, pp. 263 y ss.
23. Francisco J. Flores Arroyuelo, *Teatro y fiesta*, op. cit., pp. 265 y ss.
24. La insignia o bengala del Capitán es una vara de madera de forma ochavada, que mide 92 cm y está adornada con cintas de colores. La del alférez es un bastón de mando semejante a los utilizados por los alcaldes en los siglos xvii y xviii y mide 134 cm, quedándole todavía retazos de tela roja que evidencian que estuvo forrado. En la parte superior tiene un cabezal de hierro con alas onduladas y semilunares, que se remata con corazones lanceolados en los que se dibuja una cruz de brazos curvos. La de los sargentos son alabardas herradas de soporte de madera de 166 cm.
25. Sobre todos estos detalles dejó escrito un librito D. Manuel Horta con el título de *Estatutos, Reglas y Ordenanzas de la Cofradía de San Roque de la villa de Vinuesa, obispado de Osma*, Soria, 1914.
26. Véase Julio Caro Baroja, *El Carnaval*, Madrid, 1965, pp. 69 y ss.
27. Este juego de rimas es semejante a otros que se decían en Calatañazor y La Hiruela, en la provincia de Soria, y en otros pueblos castellanos donde se corrían gallos.
28. Santiago Escribano Abad, *La Pinochada*, Vinuesa, 1996, p. 61.

Las fiestas de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)

1. Durante siglos, hasta bien entrado el xx, su emplazamiento en medio de tierras de pastos bien apropiados para el pastoreo y las buenas comunicaciones con Arnedo en La Rioja, con Tarazona en Aragón por Ágreda, y con la cabeza de aquella demarcación castellana,

hizo que Soria se singularizase en los días de la Mesta, pues llegó a gozar de una manifiesta prosperidad, lo que quedó señalado en el hecho de que tuviese bajo su jurisdicción numerosas aldeas comarcales, así como que fuese su núcleo eclesiástico. Véase G. Manrique, «Datos para la historia de San Pedro Manrique», *Celtiberia*, XX, 1970, pp. 31 y ss.

2. En el pueblo de San Pedro Manrique, como en muchos otros de La Rioja, Burgos y Soria, está muy extendida la idea de que el tributo de las cien doncellas que se tenían que entregar a los moros de Córdoba quedó abolido tras la victoria cristiana de Clavijo por Ramiro I, lo que ha dado lugar a numerosas interpretaciones folclóricas; entre ellas, la de ser para los sampedranos origen de las Mondas. La existencia de la batalla de Clavijo, por otro lado, ha sido más que cuestionada por los historiadores desde el siglo XVIII.
3. Véase M. Íñiguez Ortiz, «Ritos celtibéricos. La fiesta de San Pedro Manrique», *Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, Año III, t. III, Madrid, 1925, pp. 57 y ss. En este trabajo, el autor nos dice, al recordar las emociones recibidas cuando las presencié por primera vez: «No sentía yo horror, ni temor, como sienten otros; era una sensación de fervor y veneración, como si en mi inconsciente se hubieran removido residuos ancestrales que conmovieran todo mi ser» (p. 60).
4. Julio Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pp. 111 y ss. Sobre las mondas, pp. 52 y ss.
5. Julio Caro Baroja, *La estación de amor (Fiestas populares de mayo en San Juan)*, Madrid, 1979, p. 293. En la nota 15 de esa página, J. Caro Baroja hace referencia a lo que dice Frazer sobre los Hirpi en *The golden Bough*, Londres, 1930, pp. 14 y ss.
6. Véase M. Peña García, «El paso del fuego y la fiesta de las móndeidas de San Pedro Manrique (Soria)», *Actas del I Congreso Nacional de Artes y costumbres populares*, Zaragoza, 1968, pp. 438 y ss. Lo del traje blanco, más que novedad, ya fue apuntado por Luis Cortés en 1961.
7. José M. San Baldomero Ucar, *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (ensayo hermenéutico)*, Logroño, 1998, pp. 87 y ss. Sobre la coincidencia con las Palilia, pp. 74 y ss.
8. Recordemos a Luis Cortés en su trabajo «La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)», *Zephyrus*, XII, 1961, p. 182.
9. Véase Juan Maluquer, en *Historia de España (La España Prerromana)*, de R. Menéndez Pidal, t. I, vol. 3. B. Taracena Aguirre, «Para el folklore de la provincia de Soria (sobre las móndeidas de San Pedro Manrique, Madres de Dios en Soria y rogativa de Inodejo)», *Actas y*

Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, Madrid, 1923, pp. 60 y ss.

10. Utilizo la edición francesa *La rameau d'or*, París, 1984, vol. IV, pp. 200 y ss.
11. J. G. Frazer, *La rameau d'or*, op. cit., vol. IV, p. 211.
12. Se sabe que en Tudela, en *La Ribera navarra*, hasta la guerra civil, se hacían grandes hogueras cuyas brasas, en alfombra, eran pasadas con los pies desnudos sin que llegasen a sufrir quemadura alguna sus vecinos (entre ellos destacó un tal Zoilico). Un relato de ello lo encontramos en José María Iribarren, *Retablo de curiosidades*, Pamplona. Véase Pedro Chico Bello, «El portento de caminar sobre el fuego», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, III, 1947, pp. 78 y ss.
13. Monserrat Martínez González, «La Santonada de Mirambel. Introducción a su estudio», *Teruel*, núm. 63, 1980, pp. 55 y ss.
14. Sobre las fiestas de Talavera de la Reina, véase Francisco J. Flores Arroyuelo, *Las fiestas de las Mondas y los Toros en Talavera de la Reina* (en prensa). Cosme Gómez de Tejada, en su *Historia de Talavera*, B.N. Ms 8396, cap. VII, nos dice que las doncellas que acompañaban a las mondas en la ofrenda a la Virgen del Prado, por extensión, recibían el nombre de mondas.
15. Véase S. Escribano Abad, *La Pinochada*, Soria, 1996, p. 61. Sobre esta fiesta, véase en el presente volumen «La Pinochada y otras fiestas de Vinuesa (Soria)». Consúltese también: Gervasio Manrique, «San Pedro Manrique. Cultura popular pastoril», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. VIII, 1952, pp. 494 y ss.
16. Véase G. Manrique, «San Pedro Manrique. Cultura popular pastoril», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. VIII, 1952, pp. 494 y ss.
17. Sobre las ordalías, véase P. Browe, *De ordaliis*, en *Series teológicas de la Universidad Gregoriana*, IV y IX, Roma, 1932, y de P. M. Arcari, *Idee e sentimenti nell'alto medioevo*, Milán, 1963, pp. 757 y ss.

7. La romería de San Andrés de Teixido (La Coruña)

1. Los *amilladoiros* son verdaderos montecillos que se rematan con una cruz de hierro, y que se han ido formando por la acumulación de millones de piedras que a lo largo de los siglos han sido arrojadas por los romeros la primera vez que han acudido a la ermita de San Andrés. No falta el que piensa que estos promontorios son una tra-

dición, de origen celta, que veía en las montañas las moradas de los muertos y de los dioses. Otros folcloristas los han considerado como una ayuda para levantar un nuevo templo o pequeñas capillas. También hay *amilladoiros* en los caminos que llevan a Santiago, Nuestra Señora de Pastoriza, etc. Véase C. García Martínez, «Amilladoiro», en *Gran Enciclopedia Gallega*, 1974.

2. L. Carré Alvarellos, *Las leyendas tradicionales gallegas*, Madrid, 1980, pp. 95 y ss.
3. Referido por una vecina de Teixido. Véanse F. Maciñeira y Pardo, *El santuario de San Andrés de Teixido*, La Coruña, 1907, y J. J. Cebrián, *Santuarios de Galicia*, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1982.
4. J. L. Bouza-Brey, «El santuario de la Barca y su tradición marinera», en *Etnografía y folklore de Galicia*, Vigo, 1982, pp. 203 y ss.
5. Véase F. Alonso Romero, *Santos e Barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*, Vigo, 1991, pp. 113 y ss. Para la leyenda de Santiago, p. 235; para la de la Virgen de la Barca, pp. 24 y ss.; y para la de San Juan de Misarela, pp. 91 y ss.
6. Son numerosos los cuentos folclóricos a que esta creencia ha dado lugar. De los que se refieren a peregrinaciones a Santiago hablan L. J. Vázquez de Parga, M. Lacarra y J. Uría en *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1949, vol. I, pp. 530 y ss.
7. Véase Vicente Risco, «La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. II, 1946, p. 382. En Galicia es común la creencia en que las mariposas blancas que revolotean junto a la luz o que se posan sobre las personas, llamadas *volvoretas* y *valaiñas*, son almas que se muestran de esta manera, mientras que las negras son almas que están penando en el purgatorio. Es común en España la creencia de que las mariposas son almas que van camino del cielo o que están esperando la resurrección. Véase Francisco J. Flores Arroyuelo, *Diccionario de supersticiones y creencias populares*, Madrid, 2000, p. 190.
8. Xosé Ramón Mariño Ferro, *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo, 1987, p. 152.
9. También ha sido creencia muy extendida que los espíritus vayan a Santiago de Compostela, lo que ha dado lugar, como ocurre con la de San Andrés de Teixido, a una gran cantidad de cuentos folclóricos.
10. Véase L. Carré Alvarellos, «Los ciegos de las romerías», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XXXII, 1976.
11. R. Usero, *El santuario de San Andrés de Teixido*, Vigo, p. 125.

12. Xosé R. Mariño Ferro, *Las romerías/peregrinaciones...*, op. cit., p. 201. Véase J. Pérez Ballesteros, *Cancionero popular gallego*, Madrid, 1979.
13. En Galicia hay varias peregrinaciones a las que se va con ataúdes, y en muchos casos con los que han corrido el peligro de muerte dentro. Así ocurre en Santa Marta de Ribarteme (Pontevedra). En Nuestra Señora de Amil (Pontevedra), en 1959 hubo una procesión con cuarenta pequeños ataúdes que eran transportados en la cabeza y con otros de mayor tamaño, cada uno llevado por cuatro hombres, en cuyo interior figuraban personas vestidas con mortajas. Véanse V. Lis Quibén, «Santa Marta de Ribarteme», *Faro de Vigo*, 15 de agosto de 1951, p. 15, y A. Rodríguez Fráiz, *El santuario de Nuestra Señora de los Milagros de Amil*, Vigo, 1962.
14. Las flores de *namorar* son plantas silvestres que crecen entre las rocas. Reconocimiento popular a los efectos de esta planta es el dicho: «A San Andrés van dous e veñen tres, milagros que o santo fai».

8. La fiesta «del Capitán». Frías (Burgos)

1. Inocencio Cadiñanos, «La fiesta del Capitán en Frías», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XLII, 1987. El autor recogió este trabajo en su libro *Frías, ciudad de Castilla*, Frías, 1991, pp. 158 y ss.
2. Ignacio Ruiz Vélez y otros, *Leyendas y fiestas populares del norte de Burgos*, Burgos, 1988, pp. 85 y ss.

Índice

Introducción: Qué es la fiesta	7
1. La romería de Nuestra Señora de la Balma. Zorita del Maestrazgo (Castellón)	16
2. De una fiesta perdida, «La Mariana» de Peñalsordo, del «Cascamorra» de Baza-Guadix (Granada) y de otras fiestas	37
3. El rito desnudo: «los danzantes» de Anguiano (La Rioja)	53
4. Carnaval en tiempo sagrado. Moratalla (Murcia)	58
5. El último «toro de San Marcos». Ohanes (Almería)	72
6. Dos fiestas de pueblos sorianos	81
«La Pinochada» y otras fiestas de Vinuesa (Soria)	81
Las fiestas de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)	101
7. La romería de San Andrés de Teixido (La Coruña)	118
8. La fiesta «del Capitán». Frías (Burgos)	127
Notas	137

3463009



KO-829-250

Antropólogo y folklorista, FRANCISCO FLORES ARROYUELO es una de las figuras más destacadas en el panorama de los estudios dedicados a las costumbres, usos y festividades en el ámbito de la Península. Precedido de una iluminadora introducción que nos explica qué es la fiesta y nos sitúa en el contexto oportuno, FIESTAS DE AYER Y DE HOY EN ESPAÑA describe y analiza varias de las numerosas manifestaciones de esos ritos o «períodos de la vida comunitaria en los que se quiebra la rutina que, día a día, jalona la línea mágica del tiempo», como la romería de Nuestra Señora de la Balma, de Zorita del Maestrazgo (Castellón), y la de San Andrés de Teixido (La Coruña), «los danzantes» de Anguiano (La Rioja), el «toro de San Marcos» de Ohanes (Almería), «la Pinochada» y otras fiestas de Vinuesa (Soria), o la «fiesta del Capitán» de Frías (Burgos), entre otras varias.

ISBN 84-206-7213-0



9 788420 672137

El libro de bolsillo

Ciencias sociales
Antropología